13

JOANNIS DUNS SCOTI

DOCTORIS SUBTILIS, ORDINIS MINORUM

OPERA OMNIA.

Ex typis Cistercii

JOANNIS DUNS SCOTI

DOCTORIS SUBTILIS, ORDINIS MINORUM,

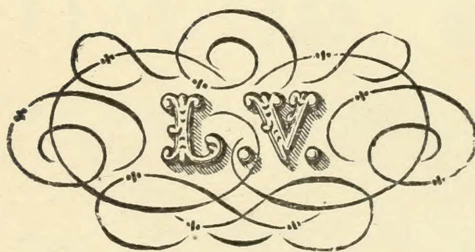
OPERA OMNIA

EDITIO NOVA

JUXTA EDITIONEM WADDINGI XII TOMOS CONTINENTEM A PATRIBUS FRANCISCANIS DE OBSERVANTIA ACCURATE RECOGNITA

TOMUS TERTIUSDECIMUS

QUÆSTIONES IN SECUNDUM LIBRUM SENTENTIARUM
a distinctione decima quinta usque ad quadragesimam quartam.



PARISIIS

APUD LUDOVICUM VIVÈS, BIBLIOPOLAM EDITOREM

VIA VULGO DICTA DELAMBRE, 13

MDCCCXCIII

R. P. F. JOANNIS

DUNS SCOTI

DOCTORIS SUBTILIS, ORDINIS MINORUM,

QUÆSTIONES

IN LIBRUM SECUNDUM SENTENTIARUM

CUM COMMENTARIIS R. P. F. FRANCISCI LYCHETI BRIXIENTIS, EJUSDEM ORDINIS OLIM MINISTRI GENERALIS,

ET SUPPLEMENTO R. P. F. JOANNIS PONCII HIBERNI IN COLLEGIO ROMANO S. ISIDORI FF. MINORUM HIBERNORUM THEOLOGIÆ PRIMARII PROFESSORIS.

DISTINCTIO XV

(Textus Magistri Sententiarum).

De opere quinti diei, quo facta sunt natalitia et volatilia.

A. Gen. 1. 20. Dubium 1. Amb. Lib. hexaem. 2. et 3. *Dixit etiam Deus: Producant aquæ reptile animæ viventis et volatile super terram*, etc. Opus quinti diei est formatio piscium et avium, quibus duo elementa ornantur; et de eadem materia, id est, de aquis, pisces et aves creavit, volatilia levans in aera et natalitia remittens gurgiti.

De opere sexti diei, quando creata sunt animalia et reptilia terræ.

Sequitur : *Dixit Deus : producat terra animam viventem, jumenta et reptilia et bestias terræ secundum species suas*, etc. Sexti diei opus descri- B. Gen. 1. 24. Dubium 2.

bitur, cum terra suis animalibus ornari dicitur.

Utrum post peccatum venenosa animalia noxia facta fuerint, an propter peccatum nocere cœperint, prius facta innoxia.

C. Aug. lib. de Gen. ad lit. 3. c. 15.

Quæri solet « de venenosis et perniciosis animantibus : Utrum post peccatum hominis ad vindictam creata sint, an potius innoxia peccatoribus nocere cœperint ? Sane dici potest, quod creata nihil homini nocuissent, si non peccasset; puniendorum namque vitiorum et terrendorum, vel probandæ vel perficiendæ virtutis causa nocere cœperunt. Fuerunt ergo creata innoxia, sed propter peccatum facta sunt noxia ».

Utrum minuta animalia tunc creata fuerint.

D. Aug. lib. de Gen. ad lit. 3. c. 14.

« De quibusdam etiam minutis animantibus quæstio est : Utrum in primis conditionibus creata sint, an ex rebus corruptis postea orta sint ? Pleraque enim de humidorum corporum vitiis, vel exhalationibus terræ, sive de cadaveribus gignuntur; quædam etiam de corruptione lignorum et herbarum et fructuum ; et Deus auctor omnium est. Potest autem dici, quod ea quæ de corporibus animalium, maxime mortuorum, nascuntur, cum animalibus creata non fuerint nisi potentialiter et materialiter ; ea vero quæ ex terra vel aquis nascuntur, vel ex eis, quæ terra germinante orta sunt, creata fuisse, non incongrue dici potest. »

Quare post omnia factus est homo.

Omnibus autem creatis atque dispositis, novissime factus est homo, tanquam dominus et possessor, qui et omnibus præferendus erat; unde sequitur : *Vidit Deus quod esset bonum, et ait : Faciamus hominem ad imaginem,* etc. Sed antequam de hominis creatione tractemus, quod supra breviter tetigimus plenius versantes clarius faciamus. In hac enim rerum distinctione Catholici tractatores dissentire, ut supra diximus, inveniuntur, aliis dicentibus, res creatas atque distinctas secundum species suas per intervalla sex dierum; quorum sententiæ quia littera Genesis magis inservire videtur atque Catholica Ecclesia magis approbat, ideo hactenus studiose docuimus, quomodo ex illa communi materia prius informiter facta, postea corporalium rerum genera per sex dierum volumina distinctim sint formata.

E. Gen. 1. 25. 26. Dist. 12. lit. a. et b. Ibid. Dubium 3. Opinio 1.

De sententia illorum qui simul omnia facta esse contendunt.

Aliis autem videtur, quod non per intervalla temporum facta sint, sed simul ita formata ad esse prodierunt. Quod Augustinus super Genesim pluribus modis nititur ostendere dicens : « elementa quatuor ita formata, sicut modo apparent, ab initio extitisse, et

Opinio 2. Lib. 4. c. 32. et sequentibus, et lib. 5. c. 4. et 5. Lib. 1. c. 15.

cœlum sideribus ornatum fuisse; quædam vero non formaliter, sed materialiter tunc facta fuisse, quæ post per temporis accessum formaliter distincta sunt, ut herbæ, arbores et forte animalia. » Omnia ergo in ipso temporis initio facta esse dicunt, sed quædam *formaliter* et secundum *species*, quas habere cernimus, ut majores mundi partes, quædam vero *materialiter tantum*. Sed, ut dicunt, Moyses, loquens rudi et carnali populo, locutionis modum temperavit, de Deo loquens a simili hominis, qui per moras temporum opera sua perficit, cum ipse simul sua opera fecerit. Unde Augustinus : « Ideo, inquit, Moyses divisim refert, Deum illa opera fecisse, quia non potuit simul ab homine dici quod a Deo simul potuit fieri. » Item : « Potuit dividere Scriptura loquendi temporibus quod Deus operandi temporibus non divisit. » Illi qui his auctoritatibus et aliis hujusmodi inhærentes, dicunt quatuor elementa atque cœli luminaria ita formata simul esse, illos sex dies, quos Scriptura commemorat, sex rerum genera, id est, distinctiones appellant, quæ simul factæ sunt, partim *formaliter*, partim *causaliter*.

Quomodo intelligendum sit Deum requievisse ab omni opere suo.

F.

Gen. 2. 2. Jam de septimæ diei requie aliquid nos eloqui oportet. Scriptum est enim, quia *complevit Deus die septimo opus suum et requievit die septimo ab universo opere, quod patrarat.* « Requievisse dicitur Deus die septimo, non quasi operando lassus, sed ab universo opere requievit, quia novam creaturam facere cessavit. *Requiescere* enim cessare dicitur. » Unde in Apocalypsi : *Non habebant requiem dicentia, Sanctus, sanctus, sanctus*, id est, dicere non cessabant. Requievisse igitur Deus dicitur, quia « cessavit a faciendis generibus creaturæ, quia ultra nova non condidit. Usque nunc tamen, ut Veritas in Evangelio ait, operatur Pater cum Filio, scilicet administrationem eorumdem generum, quæ tunc instituta sunt. Creatoris enim virtus causa subsistendi est omni creaturæ. Quod ergo dicitur : *Pater meus usque modo operatur, et ego operor ;* illud universæ creaturæ continuam administrationem ostendit. Die ergo septimo *requievit*, ut novam creaturam ulterius non faceret, cujus materia vel similitudo non præcesserit ; sed *usque nunc operatur,* ut quod condidit continere et gubernare non cesset. »

Dubium 4. Apoc. 4. 8. Aug. lib. de Gen. ad litteram 4. c. 8. et 12. Joan. 5. 17. Lib. et c. eisdem.

Qualiter accipiendum sit, quod dicitur Deus complesse opus suum septimo die, cum tunc requievit ab omni opere suo.

G.

Secundum aliam litteram nihil ibi est quæstionis, quam sequitur Augustinus.

Sed quæritur, quomodo septimo die dicatur Deus complesse opus suum, cum ab omni opere illo die requieverit, nec aliquod genus novum rerum fecerit? « Alia translatio habet : *Consummavit Deus die sexta opera sua ;* quæ nihil quæstionis affert, quia manifesta sunt quæ in eo facta sunt, » et omnium consummatio eo die perfecta est, sicut Scriptura ostendit, cum ait :

Gen. 13. 1. *Vidit Deus cuncta, quæ fecerat, et erant valde bona.*

Quomodo omnia a Deo facta dicantur valde bona.

(Aug. in Ench. c. 10. Ibid. c. 11. Hic redit ad quæstionem positam, scilicet quomodo verum sit Deum septimo die complesse opus suum. Gen. 2. 3. 3. Reg. 8.)

« Omnia quidem naturaliter bona erant nilque in sui natura vitii habentia. Et sunt bona, quæ condidit Deus, etiam *singula; simul* vero universa valde bona, quia ex omnibus consistit universitatis admirabilis pulchritudo, in qua etiam illud quod malum dicitur, bene ordinatum et loco suo positum, eminentius commendat bona, ut magis placeant et laudabiliora sint, dum comparantur malis. » Sexto ergo die facta est omnium operum consummatio. Ideo præmissa oritur quæstio, quomodo dicatur Deus die septimo opus suum complesse, quod. « Hebraica veritas habet, in quo tamen nihil novum creasse dicitur, nisi forte dicatur die septimo complevisse opus suum, quia ipsum benedixit et sanctificavit, » sicut subjicit Scriptura : *Benedixit diei septimo et sanctificavit illum :* « Opus enim est benedictio et sanctificatio, sicut Salomon aliquid operis fecit, cum templum dedicavit. »

Quæ sit benedictio et sanctificatio septimæ diei.

(II. Dubium 5. Exod. 20. 8.)

Illum autem diem sanctificasse et benedixisse dicitur, quia mystica præ cæteris benedictione et sanctificatione eum donavit. Unde in lege dicitur : *Memento sanctificare diem sabbati.* Et inde est, quod numerando dies usque ad septimum procedimus et dicimus, septem esse dies, quorum repetitione omne tempus agitur; non quia alius sit ab illis dies octavus et nonus, et sic de cæteris, sed quia in sex diebus rerum genera distincta sunt, et in septimo, licet non fuerit novum genus rerum institutum, tamen fuit in eo quasi quidam novus status sanctificationis operum et requietionis opificis. Potest etiam sic exponi illud : *Complevit Deus die septimo opus suum,* id est, completum et consummatum vidit. (Dubium 6.)

(*Finis textus Magistri.*)

QUÆSTIO UNICA.

Utrum in corpore animalis, vel in quocumque mixto, remaneant elementa, secundum substantiam in actu ?

Alensis 2. *p. q.* 80. *memb.* 1. *art.* 2. Albert. Mag. *de generat. tract.* 6. *c.* 5. *et* 3. *de cœlo, tract.* 2. *c.* 1. Philoponus *ad text.* 64. Jandunus 6. *Physic. q.* 4. Zimara *Theorem* 27. *affirmant. Negant* D. Thom. *opusc.* 33. *et* 1. *p. q.* 76. *art.* 4. Greg. Capreol. Bassol. Gabriel *hîc*, Richard. *hîc art.* 1. *q.* 1. Occham *quodl.* 3. *q.* 4. Philip. Faber. *Theor.* 61. Conimbricenses 1. *de generat. c.* 10. *q.* 3. *et* 4. Vide D. Bonav. *hîc art.* 2. *q.* 2. *et* Scot. 3. *Phys. q.* 2.

1. (Arg. 1. 1. de generat. t. c. 17. et inde.) Quod non, videtur, nam animalia aliqua producebantur sive generabantur ex aqua. Patet hoc Gen. *Producant aquæ reptile, et viventia super terram.* Sed generatio unius est corruptio alterius; ergo aqua corrumpitur, cum ex ea generatur piscis ; ergo et similiter alia elementa corrumpuntur et non manent.

(Arg. 2.) Item, si aliquod elementum,

secundum substantiam maneret in mixto, eadem ratione, et omne elementum maneret, et tunc cum inclinatio illorum sit ad loca contraria, mixtum ex illis violenter moveretur, et quiesceret in quocumque loco.

Arg. 2. Item, omne habens in se contraria, necessario corrumpitur a causa intrinseca; sed non omne mixtum corrumpitur a causa intrinseca, ut patet de lapidibus, et metallis, ut auro, et hujusmodi, quæ non nutriuntur; ergo nec corrumpuntur a causa intrinseca, omnia enim inanimata, quæ non recipiunt alimentum, non marcescunt ex se, nec corrumpuntur, nisi ab extrinseco; ergo non omne mixtum habet in se elementa, secundum substantiam.

2. Ratio opposit. 1. text. 90. Mixtio quid est? (a) Contra, primo *Gen. c. de mixtione* : *Mixtio est miscibilium alteratorum unio*; ex hoc dupliciter arguo, si est alteratorum, ergo non est corruptorum. Similiter si mixtio est unio miscibilium, et unio non est corruptorum, sed entium, ergo miscibilia manent.

Ratio 2. Text. 113. Item, qualitas (b) elementi non est sine elemento, sed qualitas elementi apparet in mixto, ergo, etc. Probatio majoris, *secundo de Anima*, dixit Aristoteles quod corpora non possunt se tangere in aere vel aqua, nisi intercipiatur aer vel aqua medius, quod probat quia humida sunt in superficiebus contingentibus, et humiditas aquæ non est sine aqua.

Ratio 3. Item (c), *primo Cœli, text.* 7. *et* 8. mixtum movetur secundum naturam elementi prædominantis, sed si effectus est, causa est; ergo si grave mixtum movetur deorsum, in eo est terra actualiter.

Item, Aristoteles *lib. de Morte et vita* : In omnibus corruptibilibus duplex est corruptio, marcedo quæ est corruptio interior, et extinctio quæ est corruptio exterior; sed non esset corruptio intrinseca, nisi a contrariis intra existentibus; ergo quoad primam corruptionem necessario est dare aliquid intrinsecum activum, quod agit ad corruptionem, et aliquod passivum corruptivum; ubi autem in transmutatione substantiali est dare activum et passivum, est ibi saltem dare duas substantias in actu, unam corrumpentem et aliam, quæ corrumpitur, ergo, etc. Ratio 4. Corruptio duplex, marcedo, et extinctio.

COMMENTARIUS.

(a) *Contra, primo*. Quod elementa maneant in mixto videtur, primo auctoritate Philosophi 1. *de Gener. cap. de mixtione, text. com.* 90. *in fine*, ubi habetur quod *Mixtio est miscibilium alteratorum unio*. Ex hoc arguit Doctor dupliciter : Primo, si mixtio est alteratorum; ergo non est corruptorum. Unde Philosophus in illo textu sic habet : *Manifestum igitur ex his quæ dicta sunt, quod est mixtio, et quid est mixtio, et quare est, et quæ sunt miscibilia entium tantum, quoniam sunt quædam quasi passiva ad invicem, et bene determinabilia, et bene divisibilia; hæc enim neque corrupta esse necessarium, quando mixta, neque adhuc simpliciter eadem esse quæ prius*. Hæc ille. Ex quo patet quod ipsa elementa manent in mixto, licet non secundum suum *esse* perfectum. 1. Arg. princip.

Secundo, sic ex eadem auctoritate arguit : Si mixtio est unio miscibilium, et 2. Arg. princ.

unio non est corruptorum, sed entium; patet, quia unio aliquorum est relatio, necessario præexigens extrema unita; ergo elementa, quæ dicuntur uniri in mixto, manent in mixto.

(b) *Item qualitas.* Item, in mixto sunt qualitates elementorum; ergo in mixto sunt formaliter elementa. Antecedens patet 2. *de Anima text. com.* 113. ubi dicit sic Aristoteles, quod corpora non possunt se tangere in aere vel aqua, nisi intercipiatur aer medius vel aqua, quod probat, quia talia corpora sunt humida in superficiebus contingentibus; sed humiditas est qualitas elementi aquæ et aeris. Consequentia patet per Philosophum ubi supra, qui vult quod humiditas non sit sine aqua: *Quorum*, inquit, *corporum medium est aliquod corpus, non contingit ipsa*, (supple corpora) ad invicem se tangere: *humidum autem non est sine corpore, nec humectatum, sed necesse aquam esse, aut habere aquam;* vide ibi Commentatorem.

3. Arg. princ. (c) *Item, primo.* Tertio, effectus alicujus causæ nunquam est causa non existente, sed moveri deorsum (loquendo de motu naturali) est effectus *gravis*, et gravitas primo et per se est a terra; ergo si mixtum naturaliter movetur deorsum, sequitur quod in eo sit actualiter terra; mixtum enim movetur secundum naturam elementi prædominantis, ut patet 1. *Cœli, text. com.* 7. *et* 8. Secundum aliam translationem *in fine text.* 8. sic habetur: *Et motus corporum simplicium simplices, et motus corporum compositorum erunt diversi, sed tamen moventur secundum motum corporis simplicis in eis dominantis,* id est, secundum Commentatorem, quod motus corporum compositorum erunt secundum naturam corporis simplicis dominantis. Impossibile est enim in corporibus compositis, scilicet mixtis, aliqua supple corpora, componi æqualiter, et si esset aliquod compositum, æqualiter contingeret quod aliquod corpus non moveretur omnino, etc. Apparet ergo quod in unoquoque mixto est aliquod elementum prædominans.

SCHOLIUM.

Opinio Avicennæ, elementa manere in mixto substantialiter, remissis tamen eorum qualitatibus. Sed Commentator tenet elementa vere manere in mixto, sed remissa tam quoad substantiam quam quoad qualitates. Probat duabus rationibus, facitque contra se tres instantias, quibus respondet, sed Doctor solutiones redarguit efficaciter et clare.

Hîc est una (d) opinio Avicennæ, quam recitat Commentator 3. *Cœli et Mundi com.* 67. *et primo de Gen. cap. de mixtione*, quod elementa manent in mixto secundum substantiam, non remissa, sed secundum qualitates sunt remissa. 3. Opinio 1. rejicitur.

(e) Contra illud arguit Commentator, quod si elementa remittantur secundum qualitates, quod etiam remittantur secundum substantiam. Primo, idem est judicium de toto et de parte; ergo si qualitas potest remitti secundum partem, manente substantia elementi omnino non remissa, eadem ratione potest elementum remanere secundum substantiam, amissa tota qualitate, et sic posset esse ignis et non calidus, ideo ponit ipse substantiam elementi remitti, sicut et qualitatem, probat autem quod elementum aliqualiter manet, sed tamen secundum substantiam remissam, primo sic: Elementum (f) est ex quo componitur res, et 3. cœl. ubi sup. Text. com. 4.

in ea manet 5. *Metaph.* ergo substantia elementi manet, licet remissa. Secundo sic : Si elementa non manerent in mixto, sed omnino corrumperentur, adveniente forma mixti, sequeretur quod materia prima immediate susciperet omnem formam sine ordine.

Sed ipse arguit contra (g) se tripliciter, primo sic : Quia tunc forma mixti adveniret enti in actu, composito ex materia et forma elementari , et sic esset forma accidentalis.

Item, contra hoc quod dicit formam substantialem remitti , arguit , quia nulli formæ intendi convenit, et remitti, nisi accidentali; ergo forma elementaris accidentalis esset.

2. et 3. de Anima. Item, quod non maneat forma elementaris, probat sic, quia oportet receptivum denudari a natura recepti; ergo oportet materiam carere omni forma substantiali, ad hoc quod possit aliam recipere ut formam mixti.

4. Ut inquit 3. de anima, com. 4. Ad istud ultimum respondet Commentator sic : Quod non oportet ipsum denudari a toto genere receptivi, sed oportet denudari a natura specifica recepti.

(h) Contra, tunc materia sub forma aquæ existens, posset recipere formam ignis. Sed ad hoc innuit responsionem *in fine Commenti,* quia omnes formæ elementares sunt ejusdem ordinis in substantialitate, sic autem non sunt formæ elementares cum formis mixtorum, et tunc major debet intelligi, quod necesse est receptivum denudari ab omni forma ejusdem ordinis et ejusdem generis Physici, ad hoc quod aliquam illarum recipiat, sed non oportet quod denudetur ab omni forma alterius ordinis. Unde dicit, quod non oportet recipiens denudari a toto genere ejus quod debet recipere, sed tantum ab eis, quæ sunt ejusdem generis proximi, non autem remoti, et ideo non potest materia, manente forma unius elementi quantumcumque remissi, recipere aliam formam elementarem, quia tunc non esset mixtio, et ideo dicit quod oportet materiam denudari ab omni forma ejusdem generis proximi et ejusdem ordinis, si debeat aliquod eorum recipere; hujusmodi sunt formæ elementares inter se, non in comparatione ad mixtum. Si hæc responsio valet, sequitur quod lapis existens lapis, possit recipere animam intellectivam.

Ad aliam objectionem respondet, quod formæ elementares sunt sicut mediæ inter formas substantiales et accidentales, ideo utriusque habent proprietates, et ideo possunt intendi et remitti. Utrum autem forma substantialis possit intendi, hoc non tractabitur modo.

(i) Quod autem necesse sit ipsas intendi ad intensionem qualitatum, vel remitti ad remissionem, non concludit ratio Commentatoris, nam cum dicit, quod eadem est ratio totius et partis qualitatis, verum est inter se comparata, sed non oportet respectu tertii, nam quantum ad esse in subjecto necessario vel contingenter, vel concomitari subjectum, non est eadem ratio totius caloris et partis caloris; subjectum enim sive elemen- Quære supr. 8. Met. et 4. d. 12.

tum habet talem qualitatem in quadam latitudine, sed non præcise sub tali vel tali gradu. Unde sicut non sequitur, hoc corpus potest esse sine hoc loco et sine illo, ergo pari ratione sine omni; sic in proposito, non videtur valere ratio Commentatoris.

COMMENTARIUS.

2. (d) *Hic est una opinio Avicennæ*, quæ vult, quod in mixto, puta in lapide, remaneant elementa, puta ignis, secundum substantiam suam nullo modo remissa, sed non remanent secundum qualitates ita intensas, sicut in igne, quando non est pars mixti, sed qualitas ignis, puta caliditas, ut in mixto habet *esse* remissum.

(e) *Contra illud*, etc. Et sententia sua stat in hoc, quod si qualitas ignis, puta caliditas, possit remitti secundum aliquem gradum, sequitur etiam quod secundum se totum, et sic poterit esse ignis et non calidus, quod est falsum. Sed ipse Commentator ponit ipsam substantiam elementi remitti sicut et qualitatem.

(f) *Elementum.* Commentator probat quod elementum aliqualiter maneat secundum substantiam remissam. Et primo auctoritate Philosophi *primo Metaph. text. com.* 4. qui vult quod elementum est ex quo componitur res, et in ea manet. *Elementum*, inquit, secundum translationem, *dicitur illud ex quo componitur res primo, et est in ea;* ergo elementum manet in mixto. Et vide ibi Commentatorem quomodo *elementum* multipliciter accipiatur.

Secundo probat hoc idem ratione, si elementa non manerent in mixto, sed omnino corrumperentur adveniente forma mixti, sequeretur quod materia prima immediate susciperet omnem formam sine ordine, quod est inconveniens. Sed hæc ratio magis declarabitur infra parum ante responsionem illius rationis.

(g) *Sed ipse arguit contra se tripliciter*, probando quod elementa non maneant in mixto, ut patet *tertio Cœli com.* 67. ubi arguit sic primo: si elementum manet in mixto, ergo forma mixti adveniret enti in actu composito ex materia et forma elementari, et sic forma mixti esset forma accidentalis. Et ratio Commentatoris est ibi: *Dicamus igitur, quod si esset*, scilicet quod elementum maneret in mixto, necesse esset ut nullum ens generaretur ab eis diversum in forma substantiali, sed tantum in accidentibus, quia forma, quæ advenit enti in actu, scilicet composito ex materia et forma, est forma accidentalis.

Ad hanc rationem respondet Commentator quod bene verum est de forma, quæ advenit enti in actu completo, hoc est, enti composito ex materia et forma perfecta, et sic forma ignis in *esse* perfecto non manet in mixto. Sed non est verum de forma imperfecta, et sic in proposito, elementa manent in mixto tantum secundum formas imperfectas et remissas. Unde sic dicit: *et ideo necesse est cum ex eis generaretur una forma, ut corrumpantur formæ eorum secundum medietatem, quoniam si corrumperentur secundum totum, tunc prima materia reciperet primo et essentialiter omnes formas, et non reciperet formas compositorum*, id est, mixtorum mediantibus istis corporibus, quod est inconveniens apud Commentatorem. 3. Responsio Averrois.

Secunda ratio Commentatoris est contra hoc quod dixit supra, scilicet quod forma substantialis elementaris potest remitti, quia hoc tantum convenit formis accidentalibus, unde sic dicit in littera: *Si igitur aliquis dixerit, quod sequitur ex hoc*, scilicet quod supra dixit, videlicet quod formæ elementares sunt in mixto secundum esse remissum, ex hoc sequitur *quod sub-*

substantiales recipiant magis et minus, et hæc est expositio accidentium non formarum substantialium; *dictum est enim in multis locis, quod formæ substantiales non recipiunt magis et minus.* Hæc ille.

Formæ substantiales, an suscipiant magis et minus.

Respondet Commentator quod formæ substantiales perfectæ non suscipiunt magis et minus, tamen formæ substantiales, quæ se habent medio modo, quales sunt formæ elementares in mixto, possunt suscipere magis et minus, unde sic dicit in littera : *Dicemus* (inquit) *quod formæ istorum elementorum substantiales sunt diminutæ a formis substantialibus perfectis, et quod suum* esse *est medium inter formas*, supple substantiales et perfectas, *et accidentia, et ideo non fuit impossibile, ut formæ earum substantiales admiscerentur, et proveniret ex collectione earum alia forma, scilicet forma mixti, sicut cum albedo et nigredo admiscentur, fiunt ex eis multi colores, et cum hoc latuit Avicenna*, etc. Hæc ibi.

4. Tertia ratio, qua probat Commentator quod forma elementaris non maneat in mixto, est, quia oportet receptivum denudari a natura recepti ; ergo oportet materiam carere omni forma substantiali, ad hoc quod possit aliam recipere, ut formam mixti. Respondet Commentator circa medium commenti, quod non oportet receptivum denudari a toto genere recepti, sed oportet denudari a natura specifica recepti; dicit enim sic : *Et dissolutio*, inquit, *est quia non est necessarium in receptibili, nisi ut non habeat formam quam recipit, non ut non habeat formam omnino.* Si enim materia ignis habet formam ignis, stante illa forma, non potest aliam formam ignis recipere; loquitur ergo de eadem forma specifica, et non præcise de eadem numero. Sequitur : *quia igitur prima materia est receptibilis omnium formarum non debet habere aliam formam omnino, elementa vero, quæ non sunt receptibilia omnium formarum cum non recipiant se*, (patet, quia ignis, ut sic, non recipit formam aquæ) *non debent denudari a suis formis apud receptiones, sed est necessarium tantum, ut denudentur a formis quas recipiunt, scilicet a formis mixti, et ideo omnis materia habens formam est receptibilis quarumdam formarum tantum.* Hæc ille.

(h) *Contra, tunc materia sub forma aquæ existens posset recipere formam ignis*, materia enim existens sub una forma potest recipere aliam, sequitur quod ipsa existens sub forma ignis posset recipere formam aquæ.

Ad hoc respondet Commentator generaliter, non assignando rationem, ibi cum dicit : *Elementa*, inquit, *quæ non sunt receptibilia omnium formarum, cum non recipiant* se, etc. Sed specialiter rationem hujus assignat in fine commenti, quare scilicet unum elementum non possit recipere formam alterius elementi, quia formæ, inquit, elementorum non recipiunt seipsas cum sint ejusdem generis, contingit quod non generantur ad invicem, nisi cum recipiens exuit formam et recipit formam receptam, et ideo non sunt elementa ad invicem, scilicet receptibilia, scilicet quod unum recipiat formam alterius, vel e contra. Sed hoc non contingit in receptione formarum compositorum, id est, mixtorum, scilicet ut elementa, supple denudentur a suis formis, scilicet elementaribus apud receptionem formarum compositorum, id est, cum recipiunt formas mixtorum, et ratio hujus sequitur, formæ enim compositorum, scilicet mixtorum sunt aliæ, id est, alterius generis a formis eorum, scilicet elementorum, formæ quidem eorum, supple, elementorum, licet sint diversæ, ut patet de forma ignis, et forma aquæ, tamen eodem ordine sunt

5. Responsio Averrois.

Speculare hæc omnia.

in substantialitate, scilicet quod possibile est, ut quædam sint materiæ formarum quarumdam, id est, quod possibile est, quod formæ elementares sint materiæ receptivæ formarum mixtorum. Et dicuntur formæ elementares ejusdem ordinis, licet sint specie diversæ, quia illæ sunt natæ immediate informare materiam, nulla alia forma præcedente in materia, sed formæ mixtorum sunt tantum natæ informare materiam mediantibus formis elementaribus, et ideo dicuntur alterius ordinis a formis elementaribus, et hoc secundum intentionem Commentatoris. Sed quomodo formæ mixtorum dicuntur alterius ordinis a formis elementaribus, patebit infra respondendo ad rationem Commentatoris.

6. (i) *Quod autem necesse sit ipsas intendi*, supple formas substantiales elementorum, *ad intensionem qualitatum, non concludit ratio Commentatoris*, et dicendo quod eadem est ratio totius et partis, quod verum est, ut pars et totum comparantur ad invicem, quia sicut pars caliditatis potest remitti, ita et absolute tota ; sed ut comparantur ad subjectum, dicit quod non valet, quia subjectum non determinat sibi forte aliquam partem, puta forma substantialis ignis aliquem gradum caliditatis, sine quo ipsa non potest esse, ut declarat Doctor *dist.* 12. *quarti*. Non valet ergo quod si forma substantialis ignis sit calida ut octo, quod si aliquid gradus potest auferri aut remitti, quod tota caliditas remittatur, possunt bene comparari ad aliquod subjectum, quod non habet causam intrinsecam et necessariam alicujus determinatæ qualitatis, sicut forma substantialis aquæ si fiat calida ut sex, sicut illa caliditas potest remitti secundum unum gradum, ita etiam secundum totum; in igne vero non, quia forma substantialis ignis est causa necessaria alicujus determinatæ caliditatis, et ideo non potest esse sine illa, ut patet a Doctore *in* 4. Et dicit Doctor quod elementum, puta ignis habet talem qualitatem, puta caliditatem, in quadam latitudine, sed non præcise sub tali gradu, quia potest habere majorem vel minorem. Et addit textum : *non sequitur hoc corpus*, etc.

Sed in hoc videtur sibi contradicere, quia expresse *in dist*. 12. *hujus*, dicit quod determinans sibi aliquid secundum genus, determinat esse secundum speciem, etc. ergo si non determinat sibi hoc vel hoc de necessitate ; ergo nec secundum genus, nec secundum speciem.

Similiter dicit ibi, quod contingenter se habet ad plura, vel ad omnia alicujus generis, contingenter se habet ad totum genus ; ergo cum hoc corpus contingenter se habeat ad hunc locum vel illum, et sic de aliis, contingenter se habet ad omnem locum, et sic poterit esse sine omni loco, quod est contradictio in dictis suis.

Dico, quod nulla est contradictio, quia ibi *in dist.* 12. concludit de potentia Dei absoluta, quod ipse posset facere materiam sine forma, ex quo contingenter se habet ad omnem ; sed non concludit de potentia creata, quia licet materia contingenter se habeat ad omnes formas, tamen quando agens naturale expellit unam formam de materia, de necessitate causatur alia, licet materia prima contingenter se habeat ad illam, patet, quia illam potest deperdere, et quando deperdit illam, statim fit sub alia, ut comparatur ad agens naturale. Sic dico in proposito, quod hoc corpus contingenter se habet ad omnem locum, et ut comparatur ad potentiam supernaturalem, potest fieri sine omni loco, ut exposui contra dominum Augustinum ; si tamen comparetur ad potentiam creatam, dico quod corpus quamvis contingenter se habeat 7. Deus potest facere materiam, sine forma.

ad omnem locum, tamen quando deserit unum locum, statim fit in alio, non enim potest deserere unum locum quin formaliter expellat aliud corpus, et sic subintrat illum locum, ut patet *in quarto*. Sic dico de qualitate respectu ignis ut comparatur ad agens supernaturale, tota potest simpliciter remitti, ut vero ad agens naturale est de necessitate sub alio gradu illo vel illo.

SCHOLIUM.

Doctor tenet nullo modo manere elementa in mixto substantialiter remissa vel non remissa. Primo, quia nec ex operatione, transmutatione vel qualitate mixti hoc colligi potest. Secundo, essent duo supposita in quolibet mixto. Tertio, esset penetratio in mixto, vel quælibet pars mixti non esset mixta. Quarto, ex mixto desinente, fit elementum ; ergo et e contra.

Dico ergo ad quæstionem (a) tenendo oppositum utriusque, quod elementa non manent in mixto secundum substantiam sive remissam(sicut dicit Commentator), sive non remissam, sicut ponit Avicenna, cujus ratio est, quia non est ponenda pluralitas sine necessitate ; nihil autem cogit ponere pluralitatem elementorum vel formarum substantialium manere in mixto, quia non operatio, quæ maxime concludit formam ; non enim operatio mixti, est ejusdem speciei cum aliqua operatione elementi ; nec transmutatio, nam forma elementi et forma mixti habent sufficientem entitatem, ut una sit terminus unius generationis, et alia alterius, vel ut hæc sit terminus *a quo* corruptionis, et ille terminus *ad quem* generationis ; ergo sicut nihil potest esse sub forma aeris et ignis, sic nec sub istis, et mixti ; nec etiam qualitas mixti hoc cogit, puta frigiditas carnis, quia illa non est frigiditas aquæ vel terræ.

5. Physic. alibi. Phys. et Met.

Item, forma elementaris (b) nata est cum materia constituere suppositum per se subsistens in genere Substantiæ ; ergo si sint plures formæ elementares in mixto, quælibet constituet suppositum, et sic in omni mixto essent plura supposita, quia ibi erit suppositum aquæ, et suppositum ignis, quorum quodlibet natum est per se subsistere, quod est inconveniens ; inconveniens etiam est, quod subsistens possit habere duas formas specificas, quarum una non est nata perfici ab alia ; hoc autem poneretur, si elementa ponerentur in mixto secundum formas suas.

Omne mixtum esset duo supposita si maneret forma elementi.

Item, omnem substantiam (c) corporalem consequitur quantitas, quæ est propria passio substantiæ corporeæ ; sed forma elementi, quantumcumque remissa cum materia constituit substantiam compositam ; ergo ipsam consequitur propria quantitas, sicut passio propria. Sed propria passio non est plurium subjectorum ; ergo in uno subjecto erunt plures quantitates, ut alia quantitas mixti, et alia elementi, et ita vel duo corpora erunt simul, vel quæcumque pars mixti non erit mixta, et ita non erit mixtio nisi juxtapositio.

Item, mixtum generatur (d) ex elemento vel elementis, et corrumpitur in illa ; ergo talis incompossibilitas est inter formam mixti et formam elementi, qualis est inter terminum generationis

a quo, et terminum generationis *ad quem*; ergo non compatiuntur se in eodem susceptivo simul forma mixti et forma elementi, unde sicut impossibile est, quando ex aqua fit ignis, materiam perfici simul forma aquæ et forma ignis, ita in proposito.

COMMENTARIUS.

8. (a) *Dico ergo ad quæstionem.* Sententia Doctoris stat in hoc, quod si esset necesse elementum existere in mixto secundum suam substantiam, etiam in *esse* remisso, vel secundum qualitates; hoc posset argui esse necessarium, vel ex ratione operationis mixti, vel ratione transmutationis, quæ maxime arguunt formam aliquam, sed nullum istorum arguit, si dicatur, quod in tali mixto est caliditas, et per hanc caliditatem volumus arguere substantiam ignis esse ibi. Sed hoc non, quia caliditas mixti est alterius speciei a caliditate ignis, quod patet propter diversos effectus, nam caliditas mixti hominis, puta cordis habet alium effectum quem non habet caliditas ignis, quia ipsa caliditas cordis vel corporis humani habet convertere elementum in nutrimentum et in carnem, vel saltem causare dispositionem ad substantiam carnis, qua posita, sequitur substantia carnis, hoc non posset caliditas ignis, patet, et multos alios effectus habet, quos non habet caliditas ignis, ideo per hujusmodi operationem non possumus arguere necessarium in mixto esse elementum. Non arguimus etiam in ipso mixto duas caliditates alterius et alterius speciei, ita quod una sit ignis et alia mixti. Dico etiam, quod transmutatio non est ratio arguendi ibi elementa esse subjectum generationis; si enim diceretur quod elementa sunt necessaria in mixto ex hoc, quod forma mixti recipitur in illis tanquam in subjecto, hoc non videtur, quia forma mixti habet sufficientem entitatem, ut sit terminus generationis; et sic talis terminus potest recipi immediate in materia, sicut dicimus quod forma substantialis ignis, est sufficiens terminus generationis ignis, et recipitur immediate in materia; sicut ergo forma substantialis ignis est sufficiens terminus generationis ignis, et sufficiens terminus *a quo* corruptionis ipsius, et sicut non potest esse simul sub forma aeris et ignis, sic forma substantialis mixti est sufficiens terminus *a quo* corruptionis mixti, et terminus *ad quem* generationis ejusdem, et sic materia mixti non potest esse simul sub forma mixti, et sub formis elementaribus.

Responsiones subtilissimæ.

(b) *Item forma elementaris.* Ratio est in hoc, quod in mixto essent quatuor supposita, quod est omnino falsum. Sed ista ratio non videtur multum concludere, quia si sic, sequeretur quod in eodem composito essent plura per se singularia, nam materia prima habet propriam singularitatem, ut patet ab ipso, et etiam forma. 9.

Similiter videtur contra ipsum *in* 4. *dist.* 12. ubi tractat de pluralitate formarum, nam forma substantialis cum materia nata est facere unum suppositum; ergo si in composito essent plures formæ substantiales, ut ipse vult, puta in bove vel in homine, tunc essent ibi plura supposita.

Dico, quod hæc ratio concludit, quia est inconveniens, quod plura supposita in actu constituant unum tertium suppositum, et non est simile de singulari, quia singulare est communicabile saltem, ut *quo* vel ut pars *in primo dist.* 2. et sic non est inconveniens, quod duo singularia efficiant unum singulare totale, ser-

vata tamen eorum propria singularitate, nam habet homo constitutus ex anima et corpore, etiam singularitatem animæ et corporis. Suppositum autem est simpliciter incommunicabile, et ut *quo* et ut *quod*, et non potest aliquo modo esse pars alicujus, quia tunc esset communicabile saltem ut *quo*, ut subtiliter probat Doctor *in primo, dist.* 2. *et in quodl.* et sic non est simile. Cum vero infertur, igitur hoc compositum esset duo singularia, negatur consequentia, quia etiam non sequitur duæ albedines singulariter distinctæ sunt in Francisco ; ergo Franciscus est duo alba singularia.

10. Ad aliud, quod forma substantialis nata est constituere suppositum, dico quod non quælibet forma substantialis constituit proprie suppositum, maxime quando ordinatur ad aliam, sicut patet in generatione hominis.

Nota. Dico ultra, quod ad suppositum requiritur quod forma materialis habeat distinctam materiam ex qua et ipsa fiat unum suppositum. Sed in proposito si plures formæ substantiales essent in eadem materia tantum unum suppositum constituerent; modo elementa et forma elementaris est nata facere proprium suppositum per se existens perfecte, ut patet de elemento ignis, et illa forma elementaris non est proprie ordinata ad ulteriorem formam perfectiorem, sicut sunt multæ formæ in homine præcedentes animam intellectivam, etc.

(c) *Item omnem substantiam.* Hîc Doctor ex hac ratione intendit reducere ipsum ad aliquod istorum inconvenientium, vel quod scilicet duo corpora essent simul in eodem loco, vel quod non esset vera mixtio, et declaro sic : nam certum est quod formam mixti consequitur propria quantitas, et etiam formam ignis in mixto consequitur propria quantitas, non enim ignis in mixto est quantus quantitate mixti, nec mixtum est quantum quantitate ignis ; ergo si mixtum est perfecte mixtum ex elementis, ita quod quælibet pars mixti sit mixta, hoc non poterit esse, nisi per penetrationem dimensionum, et sic duæ dimensiones essent in eodem loco,et similiter ita aqua et terra habent propriam quantitatem in mixto, non enim aqua est quanta quantitate ignis, nec e contra ; ergo si aqua et ignis et terra sunt perfecte mixta, cum mixtio sit miscibilium unio, ita quod in qualibet parte mixti sit ignis, aqua et terra, sequitur quod dimensio terræ aquæ, et ignis erunt in eodem loco per penetrationem dimensionum ad invicem, quod est inconveniens et contra Aristotelem 4. *Phys.* Etiam si ibi non sit penetratio dimensionum, sequitur quod non erit ibi perfecta mixtio, sed magis juxtapositio, et sic nihil ad *B.*

(d) *Item mixtum generatur.* Intendit hîc Doctor quod ex quo elementa (ex quibus generatur mixtum tanquam a termino *a quo*) non manent, et ultra, quia in ipsa tanquam in terminum *ad quem* corrumpitur mixtum, sicut ex igne generatur aer tanquam a termino *a quo*, sequitur quod adveniente forma aeris in materia ignis, quod corrumpitur ipse ignis ; cum ergo mixtum generetur ex elementis tanquam ex termino *a quo*, sequitur quod generata forma mixti in materia elementorum, quod formæ elementorum corrumpantur, patet, quia terminus *a quo* generationis et terminus *ad quem* sunt incompossibiles. Nec valet dicere quod ly *ex* notat habitudinem causæ materialis, et non habitudinem termini *a quo*, et sic cum dicimus mixtum generari ex elementis debet intelligi tanquam ex subjecto generationis, sicut dicimus quod ignis generatur ex

11. Opinio Scoti.

Quomodo mixtum generatur ex elementis.

materia aeris tanquam ex subjecto generationis. Sed contra, quia eo modo quo aliquid generatur ex alio ut ex subjecto, eo modo corrumpitur in illud tanquam in subjectum generationis, sicut dicimus quod compositum generatur ex materia tanquam ex subjecto generationis, sic corrumpitur in materiam tanquam in subjectum generationis. Sed in proposito, hoc non est verum, quia si mixtum generetur ex elementis tanquam ex subjecto generationis, tunc corrumperetur in illa tanquam in subjectum corruptionis, quod est manifeste falsum, nam quando mixtum corrumpitur in elementa sibi inexistentia tanquam in subjectum corruptionis, patet, quia de novo generantur, vel unum vel duo ; non sic quando ignis corrumpitur in materia inexistentem sibi, separata forma ignis remanet simpliciter eadem materia, licet sub alia forma, non sic corrupta forma mixti remanent simpliciter eadem elementa ex quibus generabatur ; patet enim ad sensum, quod quando unum mixtum corrumpitur, puta generatum ex quatuor elementis, non statim videmus quod sint ibi quatuor elementa, et si hoc videremus illa de novo generarentur. Ordo enim naturæ talis est, quod eadem materia non potest esse simul sub duabus formis specificis et ultimatis, quia certum est quod forma substantialis ignis est talis forma, quod constituit ipsum in suo esse specifico et ultimato ; quod modo fiat sub forma mixti, puta forma lapidis, quæ forma habet constituere ipsum in ultimo *esse* specifico, hoc non videtur, quia sicut firma aeris constituit ipsum in *esse* ultimato specifico, et forma ignis similiter ipsum ignem, non est possibile materiam ignis esse simul sub forma ignis et sub forma aeris, sic in proposito.

12. Si dicatur, nonne eadem materia potest esse sub pluribus formis substantialibus secundum tenentes plures formas substantiales esse possibiles in eodem composito.

Dico, quod nulla formarum præcedentium constituet aliquid in suo *esse* ultimato et specifico, cum omnes tales ordinentur ad ulteriorem formam. Licet enim homo sit substantia, deinde corpus, deinde vivens, deinde sensitivum, tamen nunquam habet *esse* perfectum et ultimatum, nisi per formam ultimatam, quæ est anima intellectiva, non sic est de forma ignis et aquæ, quia constituunt in *esse* ultimato. Nec valet dicere ut nonnulli dicunt, quod forma ignis secundum esse intensum constituit ipsum in *esse* ultimato et specifico ; et secundum tale esse non est in mixto, sed secundum *esse* remissum, et secundum tale *esse* remissum non constituit ipsum in tali *esse* ultimato et specifico. Sed hoc non intelligo, ita enim albedo ut duo, est specifice albedo sicut albedo ut quatuor, imo forma specifica propria præscindit a gradibus intrinsecis intensionis et remissionis ; ergo forma ignis quantumcumque remissa erit forma substantialis et specifica nata constituere compositum in *esse* ultimato et specifico, si modo intendatur illa forma non magis constituit ipsum, quantum ad *esse* specificum, licet forte quantum ad perfectionem gradualem, quæ consequitur naturam individuorum. Si ergo per possibile ipsa anima bovis posset intendi, non magis constitueret bovem in *esse* specifico quam si non intenderetur ; et certum est quod ipse bos non potest esse pars alicujus, cum habeat suum *esse* ultimatum et specificum per formam sensitivam, etiam quantumcumque remissam ; non vult ergo dicere quod sint in mixto secundum formas substantiales in *esse* remisso, cum sit eadem difficultas de

Lychetus bene ponderat verba Scoti.

remisso sicut de intenso, propter rationem formalem constituendi in esse specifico.

SCHOLIUM.

Propter Philosophum concedit elementa dici manere in mixto. Primo, propter convenientiam naturalem cum eo. Secundo tanquam virtualiter, ut imperfectius in suo perfectiore. Docet non necessario quatuor elementa concurrere ad mixtum, nec mixtum gigni actione elementorum sese corrumpentium. Primo, quia esset a non ente. Secundo, quia perfectius est elemento.

6. 1. de Gener. t. com. 84. et circiter. Text. 23. Quomodo elementum manere dicatur in mixto? Sed tamen propter (e) verba Aristotelis, qui videtur dicere quod elementa manent in mixto, oportet dicere quomodo manent. Dico ergo, quod in omni genere est invenire medium ejusdem rationis cum extremis, ut patet *ex* 10. *Metaph.* et medium dicitur componi ex extremis, ut rubor ex albo et nigro, et ista compositio non est nisi convenientia naturalis medii cum extremis, quæ non est extremi ad extremum, non ita quod media qualitas habeat extremas partes sui, imo est ita simplex sicut extremum; et ideo sicut qualitates extremæ dicuntur manere vel habere *esse* in medio, et non dicitur quod extremum sit in extremo, ita dico de forma mixti, quod in mixto dicuntur manere formæ substantiales elementorum, propter naturalem convenientiam, quæ est formæ mixti cum elementis, quæ non est unius elementi ad aliud.

Text. 84. Item Aristoteles vult quod forma generati sive mixti, est actualior et perfectior forma elementi ita quod forma elementi inferior et potentialior est, ideo dicuntur elementa virtualiter manere in mixto, sicut imperfecta et inferiora manent in superioribus, in quibus non manent nisi virtualiter. Unde Aristoteles postquam dixit quod elementa manent in mixto, subdit: *Salvatur enim virtus eorum.* Dico ergo quod elementa non manent in mixto secundum substantiam, nec oportet dicere quod maneant secundum qualitates suas, sicut nec qualitates extremæ manent in medio; manent ergo in mixto, sicut si diceretur quod sensitiva et vegetativa manent in intellectiva. Pro exemplo isto, vide Aug. de eccl. dogmat. c. 14.

Sed quomodo generatur mixtum ex elementis. Dico, quod non oportet necessario quatuor elementa concurrere ad compositionem mixti; aliquando enim mixtum fuit factum ex uno elemento. Patet per litteram *Gen.* 1. *producant aquæ reptile*, etc. Quando etiam concurrunt (f) elementa ad generationem, non generatur mixtum per actionem illorum corrumpentium se mutuo, sed oportet illa agere in virtute universalis agentis. Probo, quia quæro de instanti, in quo generatur mixtum, utrum in illo sint omnia corrupta vel adhuc manent? Si omnia sint corrupta, et in illo instanti in quo inducitūr forma substantialis mixti, est vera actio, et productio, et generatio; ergo mixtum generatur ex non ente. Si aliquod illorum maneat, ergo non corrumpunt se mutuo in generatione mixti, et tunc etiam non generaretur mixtum nisi ex illo unico. 7. Quomodo ex elementis generatur mixtum? Mixtum non generari per elementum effective.

(g) Præterea, causa æquivoca nobilior est suo causato, sed elementa in instanti in quo corrumpuntur, et in quolibet instanti sunt imperfectiora ipso mixto; ergo non causant, nec generant ipsum mixtum per actionem suam.

Resolutio. Dico ergo, quod quatuor elementa manent in uno mixto, virtualiter habente formam substantialem, continentem in virtute formas elementorum; non tamen secundum substantiam, ut partes sui, sed propter prædictam convenientiam et continentiam virtualem, et pro hoc videtur esse Philosophus, qui dicit quod manent potentia et virtute.

8. Ad rationes opposit. n. 2. Quomodo mixtio est miscibilium unio? Ad primum in oppositum, dico quod *alteratorum* est præteritum passivum, et verum est quod mixtio est eorum, quæ fuerunt alterata. Sed quod dicitur, quod est unio, debet sic intelligi, quia omnis mixtio est quædam generatio, et per consequens corruptio alterius. In generatione autem illius formæ mixti, dicuntur elementa uniri, secundum virtutem, non secundum substantiam, ita quod aliqua forma producatur ex illis, quæ contineat unitive qualitates illorum in virtute, et non substantias in actu; manent ergo in mixto, sicut si diceretur quod sensitiva et vegetativa manent in intellectiva.

Ad aliud cum dicitur, qualitates elementi non sunt sine elemento, Qualitates elementares non manere in mixto, sed similes eis. dico quod in mixto sunt qualitates similes qualitatibus elementi, non eædem. Unde est ibi convenientia qualitatis elementaris cum qualitate mixti; in mixto enim animato est calor et alius quam in igne, licet sint in aliquo similes. Calor enim ignis alterat ad ignem, et ille alius alterat ad carnem, non ad ignem; unde qualitas mixti est perfectior quam qualitas elementi.

Ad aliud de prædominante, dico quod prædominium elementi in mixto, attenditur secundum convenientiam in qualitate naturali, quæ qualitas est principium motus, ut gravitas movendi deorsum, non quod elementum sit secundum substantiam, unde secundum diversam mixtionem elementorum, concurrentem in generatione illa, aliquando mixtum magis convenit in forma cum uno elemento quam cum alio, et sic in qualitate simili, quæ est qualitas mixti et non elementi, et ideo habet similem modum consequentem et similem actionem. 9. al. et sic omnia mixta ut plurimum habent talem qualitatem quæ convenit magis cum terra, quam cum alio elemento. Unde si elementa essent actu in mixto, cum non essent ibi nisi cum suis qualitatibus, magis esset motus violentus quantum ad tria elementa quam naturalis.

Ad aliud dico, quod dubium est: Utrum ista corpora quæ non nutriuntur, nec fluit aliquid ex illis, ut aurum et hujusmodi inanimata, habeant corruptionem intrinsecam, quæ vocatur *marcedo*. Sed de omnibus vivis manifestum est, quod habent corruptionem intrinsecam, quia nutriuntur propter restaurationem deperditi, sed hujus causa non est, quia habent in se contraria elementa in actu, quia extrema ut sunt in medio, non agunt ad corruptionem sui, sicut cum sunt in seipsis, non enim rubor, in quo dicuntur extrema manere, corrumpit se magis, quam albedo vel aliud extremum.

Sed quomodo tunc est in animali corruptio? Dico uno modo, Quomodo in animali est

orruptio rinseca? l. quia calor aturalis onsumit, et nisi stauretur pritur, si estauratur, edditur npurior.

quod animalia habent partes multas organicas et diversas, et in istis partibus organicis diversis, nihil prohibet esse qualitates contrarias alterantes se invicem. Cor enim est calidum, et cerebrum est frigidum, et hepar etiam, unde calor in corde potest alterare frigiditatem hepatis sive cerebri. Quando autem ultra debitam proportionem, augetur qualitas activa unius organi, supra qualitatem et virtutem alterius, accidit infirmitas in animali, si sit pars minus principalis, et mors, si sit principalis, nisi ei apponatur medicina juvans partem debiliorem. Alio modo accidit corruptio ab intrinseco, propter contrarietatem partium organicarum; verum etiam propter corruptionem, quæ potest accidere in eadem parte, ut in digito, sunt diversæ qualitates, nam una pars fluit, et alia refluit, quæ convertitur in carnem per virtutem caloris naturalis, quæ debilitatur in agendo, cum sit activum naturale; et caro secundo genita non est ita pura, sicut prima, et ideo magis est disposita ad iterum fluendum, et sic tandem redditur improportionabilis animæ, et sic ex ista actione contraria, accidit corruptio intrinseca in omnibus illis quæ nutriuntur, licet non haberent partes organicas diversarum complexionum.

Ad dictum Commentatoris de definitione elementi, dico quod definitio illa elementi posita *in* 5. *Met.* convenit soli materiæ primæ generaliter, nam illa manet in re quæ componitur ex ea.

10. Ad aliud, cum dicit quod non esset ordo formarum, si elementum non maneret, quia immediate quælibet perficeret materiam primam, dico quod nihil prohiberet formam mixti æque immediate perficere materiam primam, sicut formam elementi, et hoc loquendo de immediatione perfectionis, scilicet quod perficiat materiam non mediante alia forma, sed non perficit immediate, immediatione transmutationis. Natura enim servat ordinem in transmutando, quia una forma præcedit aliam in materia, quantum ad fieri et transmutari. Nam prius est materia sub forma seminis quam sanguinis, et sanguinis quam carnis, et carnis quam hominis, ita quod observatur ordo formarum in transmutando, sed non in essendo et perficiendo, et sic dico de formis elementorum respectu formæ mixti. Forma enim mixti non perficit materiam mediante forma elementi, licet ordo in transmutari, quia prius materia transmutatur in forma elementi quam mixti, ita quod non inducitur forma mixti, nisi præcesserit forma elementi.

Ut inquit Aver. 1. Met. c. 17. quod materia recipit formas universales, et sic deinceps.

COMMENTARIUS.

13. Quomodo elementa non maneant in mixto.

(e) *Sed tamen propter verba.* Vult hîc dicere quod ipsa elementa non manent in mixto secundum aliquid formæ substantialis, neque secundum qualitates suas, puta quod forma substantialis ignis non est ibi; ergo quando mixtum generatur ex igne, forma substantialis ignis totaliter desinit esse, nec etiam sunt ibi qualitates ignis, quia illæ corrumpuntur ad corruptionem formæ substantialis

ignis; est ergo ibi ignis secundum quamdam convenientiam (non dico tamen specificam), quia sicut aliquod mixtum potest habere operationes similes, saltem in genere, operationibus ipsius ignis, ita dicimus quod ignis est ibi propter talem convenientiam; patet quia dicimus quod homo vel corpus hominis sic mixtum habet qualitatem istam, puta calefacere, et forte exsiccare, nam cor hominis est valde calidum, et valde calefacit. Non dico tamen quod ille calor sit ejusdem speciei cum calore ignis; propter ergo istam convenientiam operationum cum elementis dicimus elementa manere in mixto, sicut etiam dicimus quod anima sensitiva est in intellectiva, sicut in homine habente amimam intellectivam, non quod ibi sit realiter, nec aliquid ipsius, nec qualitas propria animæ sensitivæ, sed est ibi secundum convenientiam et in virtute, quia anima intellectiva unita corpori potest in similes operationes, in quas et anima sensitiva, si esset vere unita corpori; sunt ergo elementa in mixto tantum virtualiter, et secundum convenientiam.

14. (f) *Quomodo concurrunt elementa*, patet littera, id est, quod ipsum mixtum, quando generatur ex pluribus elementis, non generatur ex actione mutua. Hic Doctor supponit unum dictum jam supra, quod quando mixtum generatur ex uno elemento, vel ex pluribus, quod in eodem instanti quo generatur forma mixti, desinit esse totaliter forma elementi. Dicit ergo, si mixtum generatur ex actione mutua aliquorum elementorum, puta ex actione mutua ignis et aeris, ita quod mutuo se corrumpant, quæro tunc, aut in eodem instanti in quo generatur forma mixti, sunt corrupta ista elementa; ergo non generant ipsum, quia quod non est generare non potest, nam certum est quod semper generans, etiam in instanti quo generat, est prius natura ipso genito, ut alias exposui in hoc secundo; cum ergo in instanti *A* vere generatur mixtum, et in eodem instanti elementa sunt corrupta, et generans debet esse prius genito in instanti quo generat, sequitur quod non sunt ibi corrupta. Si vis dicere, quod in instanti, in quo generatur forma mixti sunt ibi elementa, ergo in generatione mixti non corrumpuntur, et sic simul in eadem materia erit forma mixti, et forma elementaris, quod supra improbatum est. Si dicas, quod bene mixtum generatur ex actione mutua ignis et aeris, sic quod in instanti generationis mixti corrumpitur aer, et remanet ignis, contra, quia tunc non generatur mixtum et actione corruptiva mutua ad invicem; tum etiam, quia tunc non generaretur ex aere et igne, si ignis remaneret, sed tantum ex aere, et sic non esset genitum ex pluribus elementis, quod est contra suppositum. A quo ergo generatur mixtum? Dico, quod ab agente naturali alterante hujusmodi elementa, quibus alteratis in ultima dispositione corrumpit formas elementorum, et producit formam mixti, nam si mixtum generatur ex quatuor elementis, tunc aliquod agens naturale sic alterat illa quatuor elementa ad invicem, quod tandem corrumpit illa, et in materia eorum producit formam mixti, sic dico, cum generatur ex tribus vel duobus elementis. Sed difficultas est, si agens naturale possit generare mixtum ex uno elemento, sicut *in Genesi : Producant aquæ,* etc. de hoc alias.

A quo generatur mixtum.

(g) *Præterea.... sed elementa*, etc. Deducit enim ad hoc inconveniens, quod materia prima immediate posset suscipere omnem formam, successive tamen, quod tamen est manifeste inconveniens, non enim videtur quod materia prima 15.

immediate possit transmutari ad omnem forma, quia materia prima existens sub forma aquæ, non immediate potest transmutari ad formam vini, sed oportet fieri prius sub alia et alia forma, ad hoc ut possit fieri sub forma vini; ergo si elementum, puta ignis, ex quo generatur, puta lapis, non remanet in ipso lapide mixto, sequitur quod materia ipsius ignis immediate transmutat ad formam lapidis, et sicut dico de forma unius mixti, ita de forma cujuslibet alterius, quod est valde inconveniens.

Materiam perficere contingit dupliciter.

Respondetur ibi : *Ad aliud cum dicitur*. Et responsio stat in hoc, quod immediate perficere materiam contingit dupliciter, aut immediatione perfectionis, aut immediatione transmutationis. Illa forma immediate perficit materiam immediatione perfectionis, quæ perficit illam, nulla alia forma mediante, et sic dicimus quod forma mixti potest immediate informare materiam, ita quod forma præexistens in materia totaliter desinit esse, et illa immediate perficit, et hoc nullum est inconveniens, sive fiat modo per transmutationes, ita quod semper forma prior corrumpitur per adventum formæ posterioris. Si vero loquamur de immediatione transmutationis, eo modo quo dicimus quod forma aquæ immediate transmutatur ad formam ignis, ita quod est ibi tantum una transmutatio, qua deperditur forma aeris, et generatur forma ignis, et hoc modo non omnis forma perficit materiam sic immediate, sed mediantibus multis transmutationibus, sicut forma corporis organici non perficit materiam seminis immediate, ita quod materia ipsius seminis una tantum transmutatione transmutetur ad formam corporis organici, sed prius transmutatur ad formam lactis.

Nunc solvenda sunt argumenta principalia, quibus Doctor probat *, quod elementa manent in mixto. * n. 2.

Responsio Scoti.

Respondet ad auctoritatem Philosophi, quod *alteratorum* est præteritum passivum, etc. et sic potest exponi alia littera, cum dicit : *Hæc enim, neque corrupta esse necessarium*, quando mixta supple sunt, quia in mixto manent virtualiter ; et cum infert, *neque adhuc simpliciter eadem esse, quæ prius*, quia supple elementa secundum suum *esse* formale non manent in mixto, et hoc modo Avicenna dicit in commento suo, quod elementa tantum manent in mixto virtute. Vide ibi *commentum* 90.

Scotus est cum Avicenna.

Ad secundum respondet concedendo, quod qualitas elementi non est sine elemento, sed postea negat quod qualitas mixti, puta humiditas vel caliditas sit qualitas elementi, sed bene concedit, quod est similis qualitati elementi.

Ad tertium respondet quod si prædominium elementi in mixto attenditur secundum convenientiam in qualitate naturali, quæ qualitas est principium motus, ut gravitas respectu moveri deorsum, non quod elementum sit secundum substantiam. Unde secundum diversam mixtionem elementorum concurrentium in generatione illa aliquando mixtum magis convenit in forma cum uno elemento quam cum alio, et sic in qualitate simili, quæ est qualitas mixti, et non elementi, et ideo habet similem modum consequentem et similem actionem.

DISTINCTIO XVI.

(*Textus Magistri Sententiarum.*)

De creatione hominis.

A. Dist. præc. lit. E. His excursis, quæ supra de hominis creatione præmisimus effectui mancipare atque ordine explanare nunc suscipimus, ubi hæc consideranda videntur, scilicet, quare *creatus* sit homo, et qualiter *institutus*, et qualis vel quomodo *factus*, deinde qualiter sit *lapsus*, postremo, qualiter et per quæ sit *reparatus*. Horum autem primo et secundo posita, id est, causam creationis humanæ et modum institutionis, superius pro modulo nostræ facultatis tractavimus.

August. lib. de Gen. ad litteram 3. c. 19. Gen. 1. 26. Beda. Dist. 1.

Qualis vel quomodo factus sit homo.

Dubium 1. Ideoque superest, ut qualis vel quomodo factus sit, discutiamus. In Genesi legitur : *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*, etc. In eo quod dicit : *Faciamus*, una operatio trium personarum ostenditur ; in hoc vero quod dicit : *Ad imaginem et similitudinem nostram*, una et æqualis substantia trium personarum monstratur. Ex persona enim Patris hoc dicitur ad Filium et Spiritum sanctum, non, ut quidam putant, Angelis, quia Dei et Angelorum non est eadem imago et similitudo.

Dubium 2.

Quod imago et similitudo hic a diversis accipitur varie : a quibusdam increata et ab aliis creata, et increata vel essentia Trinitatis, vel Pater, vel Filius et Spiritus sanctus.

Imago autem et *similitudo* in hoc loco vel increata intelligitur, id est, Trinitatis essentia, *ad quam* factus est homo, vel creata, *in qua* factus est homo, et ipsa homini concreata. Increatam enim imaginem, quæ Deus est, intellexisse videtur Beda cum dicit, « non esse unam imaginem Dei et Angelorum, sed trium personarum ; » et ideo personis, non Angelis fit ibi sermo. *Improprie* tamen *imago* dicitur, quia *imago* relative ad aliud dicitur, cujus similitudinem gerit et ad quod repræsentandum facta est, sicut imago Cæsaris, quæ ipsius similitudinem præferebat ipsumque quodammodo repræsentabat ; *improprie* autem imago dicitur id ad quod aliud fit ; sicut *exemplum* proprie dicitur quod sumitur ex aliquo, et *exemplar*, ex quo sumitur aliquid. Ponitur tamen aliquando abusive alterum pro altero ; ita et *minus proprie* accipitur *imago* essentia Trinitatis, si tamen ea nomine imaginis in hoc loco intelligitur. B.

Beda super Genesim. 1. 26. Imago proprie

Improprie.

Opinio eorum qui putaverunt Filium per imaginem *et* similitudinem *hic accipi.*

C. Dubium 3. et opinio 1. Dist. 27. primi lib. lit. E. et 28. Aug. in 7. lib. de Trinit. c. 7. in fine. 1. Cor. 11. 7.

Filius vero *proprie* imago Patris dicitur, sicut supra in tractatu de Trinitate diximus. Unde fuerunt nonnulli, qui ita distinxerunt, ut imaginem in hoc loco intelligerent Filium; hominem vero non *imaginem*, sed *ad imaginem* factum dicerent; quos refellit Apostolus dicens: *vir quidem est imago et gloria Dei.* Hæc namque imago, id est, homo, cum dicitur *fieri ad imaginem*, non quasi ad Filium dicitur fieri, alioquin non diceretur: *ad imaginem nostram.* Quomodo enim *nostram* diceret, cum Filius solius Patris imago sit? Fuerunt autem et alii, perspicacius hæc tractantes, qui per *imaginem* Filium, et per *similitudinem* Spiritum sanctum intelligerent, qui similitudo est Patris et Filii. Et ideo pluraliter putaverunt dici *nostram*, id referentes ad *similitudinem* tantum, ad imaginem vero subintelligendum esse *meam.* Hominem vero et *imaginem* esse, et *ad imaginem* et *similitudinem* factum esse, tradiderunt, et imaginem imaginis esse et similitudinis.

Opinio 2.

Nec horum nec illorum sententiam approbat, sed imaginem et similitudinem Dei in homine quærendam et considerandam docet, ut imago et similitudo creata intelligatur.

D. Opinio 3. Zach. 6. 1. Psal. 103. 10. in quibus considera-tur imago et similitudo.

Verumtamen hæc distinctio, licet reprobabilis penitus non videatur, quia tamen *de medio montium*, id est, auctoritatibus Sanctorum non manat, congruentius in ipso homine *imago* et *similitudo* Dei quærenda est et consideranda. Factus est ergo homo *ad imaginem* Dei et *similitudinem* secundum *mentem*, qua irrationalibus antecellit; sed *ad imaginem* secundum memoriam, intelligentiam et dilectionem, *ad similitudinem*, secundum innocentiam et justitiam, quæ in mente rationali naturaliter sunt. Vel *imago* consideratur in cognitione veritatis, *similitudo* in amore virtutis; vel *imago* in aliis omnibus, *similitudo* in essentia, quia immortalis et indivisibilis est. Unde Augustinus *in libro de quantitate animæ:* Anima facta est similis Deo, quia immortalem et indissolubilem fecit eam Deus. Imago ergo pertinet ad formam, similitudo ad naturam. Factus est ergo homo secundum animam ad *imaginem* et *similitudinem* non Patris, vel Filii, vel Spiritus sancti, sed totius Trinitatis; ita et secundum animam dicitur homo esse imago Dei, quia imago Dei in eo est. Sicut imago dicitur et *tabula* et *pictura*, quæ in ea est; sed propter *picturam*, quæ in ea est, simul et *tabula* imago appellatur; ita propter imaginem Trinitatis, etiam illud in quo est hæc imago, nomine *imaginis* vocatur.

Aug. lib. de spiritu et anima, c. 10. Cap. 2. Aug. de verbis Domini serm. 63. August. in 15. lib. de Trin. c. 2. in fine.

Exemplum. Cfr. I. Sent. Dist. III.

Quare homo dicitur imago et ad imaginem, Filius vero imago, non ad imaginem.

E.

Quocirca homo et *imago* dicitur et ad *imaginem*, Filius autem *imago*, non *ad imaginem*, quia natus, non creatus æqualis et in nullo dissimilis; homo creatus est a

Cap. 6. in fine. Deo, non genitus, non parilitate æqualis, sed quadam similitudine accedens ei. Unde Augustinus *in lib. 7. de Trin.* « In Genesi legitur : *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram. Faciamus et nostram* pluraliter dixit, et nisi ex relativis accipi non oportet, ut facere intelligantur Pater et Filius et Spiritus sanctus *ad imaginem* Patris et Filii et Spiritus sancti, ut subsisteret homo imago Dei. Sed quia non omnino æqualis fiebat illa imago, tanquam non ab illo nata, sed ab eo creata; ideo ita *imago* dicitur, quod et *ad imaginem*, quia non æquatur parilitate, sed accedit quadam similitudine. Filius autem est *imago*, sed non *ad imaginem*, quia æqualis Patri. Dictus est ergo homo *ad imaginem*, propter imparem similitudinem; et ideo dicit *nostram*, ut imago Trinitatis esse homo intelligatur non Trinitati æqualis, sicut Filius Patri. » Ecce ostensum est, secundum quid sit homo similis Deo, scilicet secundum animam. Sed et « in corpore quamdam proprietatem habet, quæ hoc indicat, quia est erecta statura, secundum quam corpus animæ rationali congruit, quia in cœlum erectum est. »

Dubium 4. Aug. lib. de Gen. ad lit. 6. c. 12. Et lib. de Gen. contra Manich. 1. c. 17. in fine.

(*Finis textus Magistri.*)

QUÆSTIO UNICA.

Utrum imago Trinitatis consistat in tribus potentiis animæ rationalis realiter distinctis?

Alensis 2. *p. q.* 65. *m.* 1. D. Thom. 1. *p. q.* 77. *art.* 1. Hervæus *quodl.* 1. *q.* 9. Capreol. 1. *d.* 3. *q.* 3. *et* Conimbric. 2. *de Anima c.* 3. *q.* 4. *aiunt potentias distingui ab anima realiter.* D. Bonav. 1. *d.* 3. *q.* 3. Dur. *ibi q.* 2. Greg. *hîc q.* 3. Occham. *q.* 24. Gabr. *q.* 1. *et omnes Nominales negant. cum* Scot. *hîc et* 4. *d.* 44. *q.* 2. *ejusque discipulis. Vide* Alen. 2. *p. q.* 55. *m.* 4. D. Thom. 1. *p. q.* 93. *a.* 1. D. Bonav. *hîc art.* 1. *q.* 1. Richar. *q.* 1. Dur. *q.* 1.

Circa distinctionem decimam sextam, quæro : Utrum imago Trinitatis consistat in tribus potentiis animæ rationalis realiter distinctis? Quod sic videtur, quia in Trinitate, personæ sunt realiter distinctæ; sed imago Trinitatis est in anima hominis; ergo anima hominis habet tria realiter distincta; sed non sunt actus, quia imago est perpetua, cujusmodi non sunt actus; ergo sunt potentiæ, quæ sunt realiter distinctæ. 1. Arg. 1.

Item, *secundo de Anima*, potentiæ distinguuntur per actus; sed actus illarum potentiarum, in quibus est imago Trinitatis, sunt realiter distincti ; ergo et potentiæ. Arg. 2. Text. 33.

Item, quorum est identitas realis, eorum est prædicatio vera, prædicando hoc esse hoc; si ergo intellectus et voluntas essent idem realiter, hæc esset vera : intellectus est voluntas, quod est inconveniens. Arg. 3.

Quod si non habeatur pro inconvenienti, contra, si intellectus formaliter esset voluntas, quidquid formaliter conveniret alicui per unum illorum, conveniret sibi per alterum; ergo sicut aliquis dicitur intelligere per intellectum, ita dicetur intelligere per voluntatem; et per idem probatur conclusio principalis, quod non sint idem realiter, quia tunc quod realiter conveniret uni, realiter conveniret alteri.

2. Ratio oppositi. Contra, Augustinus 14. de Trin. c. 8. *In eo quærenda est imago, quo in anima nostra nihil est melius.* Sed essentia animæ nihil est melius; ergo potentiæ in quibus est imago, non differunt ab essentia realiter, quia si sic, tunc essentia animæ, quæ est substantia simplex et indivisibilis,esset melior ipsis.

Ratio 2. Præterea, anima est immaterialis intrinsece et per essentiam suam; ergo per essentiam est intelligibilis et intellectualis sive intelligens, secundum illam propositionem Proculi famosam : *Omne immateriale est supra se conversivum*, et sic intelligens et intellectum sunt idem realiter in anima; ergo potentia non differt ab essentia, et sic erit de aliis, quare nec inter se.

Ratio 3. Præterea Augustinus 15. *Trin. c.* 6. *et* 7. *de parvis*, dicit quod memoria pertinet ad imaginem, quia repræsentat Patrem, et intelligentia similiter, quia repræsentat Filium. Cujus rationem assignat, quia memoria perfecta est principium sufficiens intellectionis, tanquam actus primus; sed actus primus est principium operationis; ergo memoria et intelligentia, quæ sunt principium operationis, non differunt realiter; et sic erit de voluntate.

SCHOLIUM.

Refertur sententia D. Thomæ et aliorum dicentium potentias distingui ab anima realiter, juxta varios ejus dicendi modos, ponunturque variæ variorum pro illa sententia probationes.

Hic est unus (a) modus dicendi, quod intellectus et voluntas sunt duæ potentiæ realiter distinctæ inter se, et ab essentia animæ (de memoria modo non loquor); passiones enim animæ sunt illæ duæ potentiæ, et proprietates, et accidentia fluentia ab ipsa; accidens autem realiter differt a substantia. Alius modus dicendi est, quod istæ potentiæ non sunt accidentia animæ, sed partes essentiales ejus. Primus modus tenetur a multis, et probatur sic ab uno antiquo Doctore : Potentia et actus pertinent ad idem genus, sed actus potentiarum istarum, scilicet intelligere et velle, sunt accidentia animæ; ergo et potentiæ animæ. 3. Quære D. Bonav. et alios hic et Goffred. D. Thom. part. sum. q. 77. art. 2.

Præterea, si anima secundum suam essentiam sit immediate principium operationis, cum semper sit in actu, quia est actus, semper ageret et operaretur; igitur habens animam semper intelligit, sicut habens animam vel essentiam animæ, semper vivit.

Unus Doctor modernus addit talem rationem : Nullum simplex creatum potest esse immediatum et totale principium diversarum operationum, et hoc probat in illo ubi magis videtur, nam materia una et simplex, non potest secundum se esse principium receptivum diversarum formarum alterius rationis, nisi mediantibus perfectionibus et dispositionibus quibusdam, determinantibus ipsam ad diversas formas; alias enim quodlibet posset fieri ex quolibet, quod est impossibile, ut patet *primo Phys.* et multo minus in potentiis activis; igitur una essentia simplex, non potest esse principium immediatum diversarum operationum, Hervæus quodl. 1. q. 9. Text. 37.

cujusmodi sunt intelligere et velle; ergo hoc erit per potentias realiter distinctas.

4. Ægidius quodl. 3. q. 10. Unus alius modernus ponit rationem talem : Accidens variabile non inest substantiæ, nisi mediante accidente invariabili; intelligere et velle sunt accidentia variabilia, et conveniunt animæ mediante intellectu et voluntate; ergo. Major probatur, quia major distinctio vel differentia non procedit ab unitate, nisi mediante aliqua distinctione minori.

Præterea apponitur ratio talis : Agens per essentiam suam, vel semper agit vel semper potest agere; sed anima cum in operando maxime dependeat ab alio agente, non potest sic semper agere; igitur quo agit non est essentia.

Præterea, sicut *esse* ad essentiam, ita *operari* ad potentiam; igitur per commutationem proportionis, sicut *esse* ad *operari*, ita essentia ad potentiam, sed in omni creato, *esse* realiter differt ab *operari;* ergo et essentia a potentia.

Præterea, hoc ostenditur per Augustinum *de Spiritu et anima*, per Aristotelem *in Prædicamentis*, per Simplicium *super Prædicamenta*, *cap. de Qualitate*, et per Damascenum *in Logica sua*, qui omnes ponunt potentias naturales in secunda specie Qualitatis; igitur sunt accidentia.

Com. 92. Præterea, Commentator 1. *de Anima*, dicit quod anima dividitur in has potentias, sicut pomum in colorem, odorem et saporem; talis est in accidentia; ergo.

Præterea, quod recipit magis et minus, non est substantia; sed istæ potentiæ recipiunt magis et minus ; ergo, etc. Major patet *in Prædicamentis*. Minorem videtur ponere Augustinus 15. *de Trin. c.* 23.

Præterea Anselmus *de casu diab. c.* 8. dicit quod potentiæ istæ, etsi non sunt substantiæ, non sunt tamen nihil.

SCHOLIUM.

Doctor fuse et clare solvit, et refutat rationes omnes adductas, suadentes potentias realiter distingui ab anima.

Rationes istæ non cogunt, et cum pluralitas non sit sine ratione cogente ponenda, ergo. Ad primam dico (b), quod ibi est æquivocatio de *potentia*, nam *potentia* uno modo est principium operandi, et sic dividitur in potentiam activam et passivam, 5. *et* 9. *Metaph.* Alio modo accipitur, ut dividitur contra actum, et hoc modo potentia et actus non sunt tantum ejusdem speciei, sed etiam ejusdem numeri, ut dicitur 9. *Metaph.* Illud enim individuum, quod nunc est in actu, illud idem fuit in potentia. Potentia autem primo modo, est principium transmutandi aliud inquantum aliud, vel ab alio inquantum aliud. Cum ergo dicitur, quod potentia et actus sunt ejusdem generis, falsum est de potentia, quæ est principium transmutationis, quia accidens immediate recipitur in substantia, aliter esset processus in infinitum ; ergo potentia passiva vel activa sic accepta non est ejusdem generis cum suo actu. Hoc etiam probatur per Aristotelem 7. *Metaph. in fin.* qui dicit quod substantia non produci-

[Right margin notes: 5. Potentia dupliciter sumitur. — Text. 17. Text. 2. et 3. et inde. Text. 13. 3. Phys. t. c. 8. vide com. 8. Met. c. 15. De hoc supra d. 12. Text. c. 31. et ult. Substantia immediate facit accidens. Vide 1. Phys. t. c. 80.]

tur in *esse*, nisi a substantia præexistente in actu ; sed quantum vel quale producitur in *esse*, nullo quanto vel quali præsupposito in actu, sed in potentia tantum ; ergo secundum ipsum substantia ponitur immediate esse effectiva accidentis.

Item, iste ponit in anima virtutem activam respectu istarum potentiarum, quia fluere ab essentia attribuitur virtuti activæ essentiæ.

6. Receptivum non semper est ejusdem generis cum recepto. Similiter Doctor iste ponit in tertio suo, quod essentia animæ est immediatum principium, et proximum receptivum istarum potentiarum, quantumcumque sint accidentia, secundum ipsum, et tamen secundum ipsum non sunt in eodem genere cum essentia animæ ; ergo receptivum non semper est ejusdem generis cum recepto, vel receptivum actus, et ipse actus.

Secunda ratio non valet (c), non enim sequitur, anima secundum suam essentiam est actus ; igitur habens ipsam semper operatur, vel potest operari semper ; sed bene sequitur, ergo semper est in actu, nec est simile de dare vitam et operari, quod scilicet, sicut est principium vivendi per essentiam, ita est principium operandi per essentiam, etc. quia anima est principium formale, quo vivum est vivum, quia ipsa formaliter dat esse vivum. Sed anima est principium operationis, secundum quod reducta ad genus causæ efficientis, et sicut ars se habet ad effectum, scilicet in genere principii effectivi ; est igitur ibi æquivocatio, quantum ad *immediationem*. Uno enim modo est sic, et alio modo non sic. Est enim anima immediatum (d) principium formale essendi, et immediatum principium operandi ; sed non similiter se habet ad causam formalem et ad effectivam, non enim oportet quod habens formam, sit semper in actu secundo.

Anima est principium formale vivi efficiens operationis.

Tu dicis (e), actus non est immediatum principium recipiendi actum, falsum est, et etiam contra te, sicut contra me, quia essentia et substantia quæ est actus, est receptiva actus alicujus accidentalis, scilicet potentiæ, quæ est forma quædam et actus in anima secundum eos ; nec est majus inconveniens quam de forma substantiali, quæ est propria ratio recipiendi propriam passionem, sicut propria forma hominis est ratio recipiendi risibilitatem.

Præterea, si actus non potest recipere actum, cum omnis potentia naturalis animæ sit quidam actus, nulla recipiet actum. Sed dicunt (f) quod anima non recipit actum per potentiam, quæ sit actus inquantum hujus, sed per potentiam intellectivam, quæ non est actus, sed potentia pura, ut dicitur *tertio de Anima*, quod intellectus ante suum *intelligere*, nihil est de numero intelligibilium, sed est sicut materia prima. Hoc nihil est, quia omnes ponunt quod intellectus est quidam actus. Text. com. 5. et 14. de hoc 1. d. 3. q. 9.

Præterea, omnes ponunt quod accidens simpliciter non recipitur, nisi in entitate actuali, quæ est necessario subjectum accidentis, 7.

non in potentia pura quam ponis esse intellectum.

Præterea, si intellectus esset potentia pura, sequeretur quod tot essent intellectus in homine quot intellectiones, quia pura potentia est variabilis, sicut actus sunt va-
t. 10. rii, dicente Aristotele 3. *Phys.* quod *posse sanari et posse ægrotare differunt, sicut sanari et ægrotare.* Similiter ipse ponit, quod est accidens de secunda specie qualitatis; ergo est actus, aliter non qualificaret.

8. Ad illud autem Philosophi (g) 3. *de Anima*, dico, quod illa propositio est distinguenda, secundum amphibologiam, eo quod ly *ante* potest construi cum ly *intelligere*, et tunc propositio est vera sub hoc intellectu; intellectus nihil in-
de sup. 3. q. 8. telligit ante intelligere, vel intellectus non est potens de propinquo seipsum intelligere, ante intelligere aliorum intelligibilium. Si autem construitur cum ly *posse*, vel cum ly *possibilis*, sic est propositio falsa, quia tunc esset sensus, quod non est possibile quod habeat intelligere. Quod additur de materia, dico quod hoc non concludit, nisi quod intellectus non est primo intelligibilis a se.

Ad tertium, idem simplex non potest esse principium diversarum operationum, falsum est; tunc enim substantia animæ non posset esse immediatum receptivum trium potentiarum.

Dices, (h) quod verum est æque
ide D. Thom. 1. q. 77. a. 4. in solutione princip. primo, sed quodam ordine, sic quod una recipitur mediante alia, vel prius natura alia. Hoc non valet, quia una forma in corporalibus, non est principium recipiendi aliam, ut raritas non est principium recipiendi calorem, etiamsi prius recipiatur, nec calor in igne vel in ligno est ratio receptiva levitatis, quia si sic, nusquam posset inveniri levitas, nisi esset ibi calor, ex quo esset per se ratio recipiendi ipsam. Sic in proposito, (i) si una prius alia recipiatur, tamen immediate intelligere et velle in eodem susceptivo recipiuntur, scilicet in essentia animæ.

Quod dicis de materia, quod 9.
non recipit diversas formas, nisi diversimode determinata, hoc posito habetur propositum, quia saltem immediate recipit ista absoluta.

Et quod dicis, (k) quod mediantibus illis recipit, falsum est, quia quod est per se receptivum, vel per se ratio recipiendi formam substantialem, est de substantia compositi; igitur illud absolutum quod determinat materiam, vel est forma substantialis, et tunc sunt plures formæ substantiales in eodem, quod tu negas, quia prima faceret ens unum per se D. Thom. negat plures formas in eodem. 1. p. q. 76 a. 3. Unde Conimb. 1. de gen. c. 4. q. 19.
cum materia, et sic secunda adveniret enti in actu, et ita esset accidentalis; vel si est simpliciter accidens, hoc est impossibile, quia tunc de ratione compositi, quod est in genere substantiæ, esset accidens.

Ad aliud (l) quæro utrum potentia sit variabilis vel non? Si non, cum anima sit ita invariabilis sicut potentia, ipsa poterit immediate recipere actus variabiles, sicut potentiæ. Si autem potentia

est variabilis, non potest per te recipere variabile, nisi mediante invariabili, cujusmodi est essentia ; ergo.

10. Agere per essentiam stat dupliciter.

Ad aliud dico (m) quod agere per essentiam est dupliciter : Uno modo, idem est quod in agendo non dependere ab alio, et non habere essentiam per participationem, et secundum hoc, major est vera, sed minor falsa. Alio modo idem est quod non per accidens, sive per additum, licet dependeat, et secundum hoc, major est falsa, et hoc patet per Avicennam 6. *Metaph.* c. 2. qui dicit quod virtutes aliquæ sunt agentes non per additum.

Ad aliud dico (n) quod major propositio est falsa, sicut se habet esse ad essentiam, ita operari ad potentiam, quia esse est idem realiter cum essentia non progrediens ab essentia ; actus autem vel operari, est progrediens a potentia, nec est idem sibi realiter. Sed si argueres sic, sicut essentia ad esse, sic potentia ad posse, igitur sicut essentia est potentia, sic esse est posse, concederetur argumentum. Auctoritates solventur inferius, quia solutio earum dependet a solutione quæstionis.

COMMENTARIUS.

1. Intentio principalis hujus distinctionis est : an potentiæ animæ realiter distinguantur ab ipsa anima, et a seipsis invicem ?

Opin. D. Bonav. et aliorum.

(a) *Hic est unus modus dicendi*, et est S. Bonaventuræ et aliorum antiquorum hic, et maxime Goffredi, Thomæ *prima parte summæ*, *quæst.* 77. *art.* 1. quod intellectus et voluntas sunt duæ potentiæ realiter distinctæ inter se, *etc.*

(b) *Ad primam dico*, etc. Sententia litteræ stat in hoc, quod *potentia* potest tripliciter accipi. Primo pro potentia objectiva, de qua supra *dist.* 12. quæ distinguitur contra actum, et sic potentia et actus dividunt ens, loquendo de tali potentia, dico quod simpliciter pertinet ad idem genus etiam, ad eamdem speciem, etiam ad idem individuum, ad quæ pertinet actus oppositus, sicut Antichristus, qui nunc est in potentia objectiva, erit ille idem qui erit actu ; sed hæc est sola differentia, quia ut est in potentia objectiva habet tantum *esse* possibile, et secundum *quid* ; ut vero est in actu, habet *esse* simpliciter, et sic loquitur Aristoteles 9. *Met. text. com.* 2. 23. et inde de actu et potentia, et hoc modo intellectus et voluntas non dicuntur potentiæ, quia tunc nihil essent. Secundo modo accipitur *potentia*, prout est principium operationis, et hoc dupliciter, vel receptivum operationis, vel productivum actionis, et tale de necessitate est in actu, ut patet supra *d.* 12. et tale non est communiter ejusdem generis cum operatione quam recipit, ut patet, quia substantia recipit accidens. Aliquando potest esse ejusdem generis, ut puta materia recipit formam substantialem, ut patet supra *dist.* 12. Aliquando potest esse alterius generis, et hoc modo potentiæ animæ sunt immediate potentiæ receptivæ suarum operationum, ut patet a Scoto in pluribus locis, et secundum communem opinionem, et talis potentia receptiva est alterius generis ab operatione quam recipit, ut patet, quia ipsa potentia est in prædicamento Substantiæ, et operatio in prædicamento Qualitatis ; volitio enim et intellectus sunt in prædicamento Qualitatis

2. Potentia potest tripliciter accipi.

Potentia ut est principium operationis accipitur dupliciter

absolute, ut patet a Scoto in pluribus locis, maxime *in quarto, dist.* 10. *et q.* 13. *quodl.* Vel accipitur potentia, quæ est principium operationis, ut est principium non tantum receptivum, sed etiam productivum, et sic intellectus, est principium productivum intellectionis, ut probat Scotus *in primo, dist.* 3. *q.* 7. 8. *et* 9. Similiter voluntas est principium productivum suæ volitionis, ut probat Scotus *in secundo, dist.* 25. Loquendo de tali principio productivo, non semper est ejusdem generis cum producto, ut patet de substantia producente accidens, et in proposito de intellectu et voluntate. Aliquando est ejusdem generis, ut substantia, quæ producit effectum æquivocum, qui est substantia, ut Sol producit vermem. Aliquando est ejusdem speciei specialissimæ, ut causa univoca producit effectum ejusdem speciei specialissimæ, non potest autem idem esse numero producens et productum, quia ista implicant, ut patet a Scoto *in primo, dist.* 2. *et* 26. *et in hoc secundo, dist.* 25.

[Voluntas est principium volitionis.]

3. (c) *Secunda ratio non valet.* Quæ talis est in sententia, quia cum ipsa anima semper sit in actu, videtur quod non sit immediatum principium operationis, quia si esset immediatum principium intellectionis ; ergo semper intelligeret. Hîc Doctor in ista responsione multa dicit, licet implicite, nam primo dicit quod non sequitur, anima est actus et principium operandi ; ergo habens illam semper operatur, quia calor est actus et principium calefaciendi, ergo habens calorem semper calefacit et semper operatur, non sequitur, quia etiam requiritur passum in quo recipiatur calefactio. Licet enim anima sit actus et immediatum principium operandi, puta intelligendi, non tamen habens ipsam semper operatur, maxime pro statu isto, quia anima secundum intellectum non potest immediate exire in operationem, etiam respectu sui, cum pro statu isto sit determinata ad sensibilia quæ primo movent, ut diffuse patet a Doctore *in primo, dist.* 3. *q.* 1. *et ultima, et in secundo, d.* 3. *et in quodl.* habetur enim tantum hoc, quod ex quo est actus dat ipsa habenti vitam formaliter, quia est forma informans illud, et forma dicitur vita. Nec est simile de dare vitam et operari, quia dum est in corpore semper dat vitam formaliter, sed non effective, non tamen semper dat operari, ut patet.

[Anima est principium operandi.]

(d) *Est enim anima immediatum,* etc. 4.
ideo ly *immediatum* accipitur aliter et aliter, quia ut est immediatum principium operandi hoc, reducitur ad genus causæ efficientis, ut vero est immediatum principium essendi, reducitur ad genus causæ formalis. Est etiam differentia aliter et aliter, quia ut est principium formaliter essendi, semper dum est in corpore dat corpori *esse* formale ; ut vero est principium operandi, non dat semper corpori operari, ut patet. Et nota, quia dicit hîc Doctor quod est immediatum principium operandi, nam si sic intelligeret, contradiceret sibi in multis locis, in quibus vult quod intellectus est immediatum principium intelligendi, et non anima, ut anima , et similiter voluntas, ut satis patet infra. Debet ergo sic intelligi, quod si intellectus et voluntas ponantur distingui saltem ex natura rei ab anima, ut ipse tenet in ista quæstione, possumus dicere quod ipsa anima est immediatum principium realiter. quia est simpliciter eadem res cum intellectu et voluntate, licet non sit immediatum principium secundum propriam suam realitatem; sed immediatum principium intelligendi est realitas intellectus, distincta ab anima. Vel si ponatur intellectum formaliter distingui

[Intellectus est immediatum principium intelligendi.]

ab anima, habemus dicere quod ipsa anima est principium intelligendi modo praeexposito, sed non formaliter, quia secundum aliam formalitatem, quæ est intellectus, est principium immediatum intelligendi, quia mediante intellectu. Hic vero Doctor respondet sic absolute, quod est immediatum principium operandi, puta intelligendi, vel volendi realiter, sic quod in ipsa anima nihil est distinctum realiter, quod sit immediatum principium, vel etiam mediatum intelligendi vel volendi, et sic debet intelligi Doctor.

5. (e) *Tu dicis*. Diceret Thomas, si anima est immediatum principium operandi, igitur anima est in actu, quia omne quod operatur, operatur ut est in actu, et ipsa recipit suam operationem, puta intellectionem ; modo videtur impossibile, quod actus sit immediatum principium productivum alicujus operationis, et immediatum receptivum ejusdem.

(f) *Sed dicunt, quod anima*. Isti dicunt quod recipit actum intelligendi mediante potentia intellectiva, quæ nihil est cum sit potentia pura, ut dicitur *tertio Anima text. com.* 5. *et* 14. Doctor improbat, quod intellectus sit potentia pura, et improbationes sunt claræ, et in ultima in qua dicit, quod tunc *tot essent potentiæ intellectivæ, quot intellectiones*, patet, quia potentia quæ est ad actum variatur ad variationem actus, sicut posse sanari, sive potentia ad sanitatem, distinguitur a posse ægrotare, eo modo quo sanitas distinguitur ab ægritudine ; sic potentia intellectiva, quæ est ad intellectionem lapidis, eo modo distinguitur a potentia intellectiva, quæ est ad intellectionem hominis, quo lapis distinguitur ab homine, quod est valde inconveniens.

Intellectus non est pura potentia.

(g) *Ad illud autem Philosophi*, etc. Ista propositio : *intellectus non potest intelligere seipsum ante intelligere aliorum, est distinguenda secundum amphibologiam ;* nam si ly *ante* determinat ipsum *intelligere*, sensus est verus qui talis est, quod non potest seipsum de propinquo intelligere antequam intelligat alia, et hoc est verum. Si vero ly *ante* determinat ipsum *posse*, sensus est falsus, quia tunc non tantum negatur potentia propinqua, sed etiam remota, quia tunc sensus est, quod nullo modo potest intelligere seipsum, id est, non ante seipsum intelligere absolute, quem intelligat alia quasi intelligere seipsum sibi tantum adveniat per intellectionem aliorum, quod est falsum ; certum est quod ipse intellectus ex natura sui potest seipsum immediate intelligere ante intellectionem aliorum, ut patet de intellectu nostro separato, vel etiam conjuncto corpori glorioso, ut patet a Doctore *in primo, dist.* 3. sed pro statu isto, potentia propinqua non potest seipsum intelligere ante intellectionem aliorum. Hæc auctoritas Aristotelis exposita est supra *in primo, dist.* 3. *q.* 7. *in hoc* 2. *dist.* 3.

An intellectus intelligat seipsum.

(h) *Dices, quod verum est*, etc. quia dicit Doctor quod unum et idem simplex potest esse receptivum plurium immediate, et æque primo ; et declarat quod esse immediatum receptivum plurium potest dupliciter intelligi, scilicet vel quod sint duæ rationes recipiendi, ita quod si *A* et *B*, recipiatur in *C*, ratio recipiendi *A*, erit simpliciter alia a ratione recipiendi *B*. Et hoc non est verum, *quia una forma in corporalibus non est principium recipiendi aliam, ut raritas non est principium recipiendi calorem*, patet, quia si esset ratio recipiendi calorem nunquam posset recipi in aliquo ente, cujus tamen oppositum experimur, *nec etiam calor in igne vel ligno est ratio recipiendi levitatem*. Alio modo potest 6.

Esse immediatum receptivum plurium potest dupliciter intelligi.

intelligi immediate receptivum respectu *A* et *B*, ita quod in eodem receptivo sit simpliciter ratio recipiendi *A* et *B*, tamen *B* posterius recipiatur, et *A* prius ; et hoc modo dicimus quod aliquid potest immediate esse receptivum plurium, ita quod ex sua ratione formali non includit prius *A* quam *B*, vel e contra. Aliquando vero hoc contingit, sed non semper, et sic materia prima quantum, ex sua ratione formali æque primo potest recipere unam formam sicut aliam, et e contra, quia si comparatur ad agens supernaturale, ipsum potest infundere quamcumque formam, et non oportet ipsum prius recipere aliam, nisi forte illa alia requiratur ad *esse* intrinsecum compositi, sicut forma organica, quæ requiritur ad esse compositi hominis.

(i) *Sic in proposito.* Dicit Doctor quod licet anima immediate recipiat intellectionem priusquam volitionem, tamen ipsam volitionem immediate recipit, quia non recipit eam mediante intellectione, tanquam formali ratione recipiendi, ita quod ipsa prius recipiatur in intellectione, sicut dicimus quod albedo recipitur in substantia mediante quantitate, quæ est ratio formalis recipiendi illam, ita quod si ibi non esset quantitas, talis albedo non reciperetur.

7. Dubium. Sed hîc occurrit una difficultas, quia dicit Doctor in pluribus locis, quod anima intellectiva est ratio formalis recipiendi risibilitatem in homine, et etiam est ratio formalis producendi illam, si tamen sit producibilis; ergo videtur quod risibilitas recipiatur in ipsa anima intellectiva immediate, et sic separata anima intellectiva potest esse risibilis, quod est valde inconveniens. Dico, quod dicta Doctoris valde sunt ponderanda, non enim risibilitas immediate recipitur in ipsa anima, nec etiam in ipso corpore, ut expresse

[R]esponsio.

dicit *in tertio dist.* 2. sed in tertia entitate, puta in humanitate resultante ex his, et similiter ipsa anima non est ratio formalis producendi illam, sed magis ipsa humanitas, quia ipse dicit *in primo*, quod subjectum est causa suæ passionis. Debet ergo intelligi, quod ipsa risibilitas immediate recipitur in ipso homine, et ratio formalis et totalis recipiendi illam est ipsa humanitas sive definitio humanitatis ; et quia humanitas primo et principaliter habet *esse* a forma, puta ab anima intellectiva, et etiam definitio primo et principaliter constat ex forma ultima, ut declarat Doctor *in tertio*, credo, *dist.* 22. ideo dicimus quod ipsa est ratio formalis recipiendi, non quod in ipsa immediate recipiatur, sed quia est ratio formalis et principalis, et dat magis *esse* composito, quod est ratio formalis et totalis recipiendi illam, ideo bene nota quando Doctor *in dist.* 25. *hujus*, et alibi dicit quod anima, sive rationale est ratio formalis recipiendi propriam passionem, intellectus vero non solum est ratio formalis producendi intellectionem partialiter, sed etiam ratio formalis recipiendi illam, ita quod anima non recipit intellectionem, nisi mediante intellectu ; Quomodo anima recipiat intellectionem.
nec suppositum recipit, nisi mediante anima et intellectu, etiamsi per impossibile, intellectus esset separatus ab anima, puta, quod ipsa anima non posset recipere intellectionem, sicut etiam si substantia esset separata a quantitate non posset recipere albedinem. Nota tamen, quia hîc Doctor dicit quod anima intellectiva immediate recipit intellectionem, ita quod ipsa est ratio formalis recipiendi, et tamen alibi contrarium dicit. Solutio patet ex supradictis. Eo modo solvatur sicut solutum est ibi, quando dicebatur, quod est immediatum

principium productivum intellectionis et volitionis.

8. (k) *Et quod dicis quod mediantibus illis,* etc. Hîc dicit unum valde notabile, scilicet quod illud, quod est receptivum vel ratio recipiendi formam objectalem est de essentia compositi; hoc patet, quia natura ignis est receptiva formæ substantialis ignis, et etiam sic ratio recipiendi, quod ipsa forma substantialis ignis non posset recipi nisi in materia, ut patet.

Dubium. Sed hîc occurrit una difficultas, quia tunc videtur quod quantitas sit de essentia hominis, et tunc accidens erit de quidditate illius; patet, quia corpus organicum non potest dici organicum, nisi habeat partes ordinatas et distinctas organicas, quod non potest fieri nisi per quantitatem, quia separata quantitate a materia, non sunt ibi partes organicæ; si ergo anima intellectiva non potest recipi nisi in corpore organico, et quantitas est illa, quæ communiter distinguit partes organicas, sequitur quod illa quantitas erit de ratione formali ipsius hominis.

Responsio. Dico, quod anima intellectiva informat corpus organicum, et tamen quantitas illa non recipit immediate ipsam animam, nec est simpliciter ratio recipiendi, licet præexigatur, consequatur corpus organicum de necessitate, sive substantiam talem. Aliud enim est esse rationem formalem alicujus, et aliud est esse ipsum necessarium ad illud; patet, nam dicimus quod materia et forma sunt partes essentiales compositi, et de ratione formali constitutiva compositi, et tamen unio partium præexigitur ipsi composito de necessitate, et non pertinet ad essentiam vel quidditatem compositi, quia ipsa est quædam relatio, et relatio non est de essentia alicujus absoluti, ut patet a Doctore in pluribus locis. Sic dico in proposito, non enim anima intellectiva potest recipi in corpore organico, nisi necessario præsupponat unionem partium, et tamen non sequitur quod talis unio sit immediate receptiva animæ intellectivæ, vel ratio formalis recipiendi.

(l) *Ad aliud,* etc. Et quia in littera 9.
videtur concedere, quod ipsa anima sit immediatum receptivum operationum, exponatur ut supra. Et quia Ægidius ad probandum, quod variabile accidens præsupponit accidens invariabile, et non potest esse immediate, nisi ab accidente invariabili, per hoc probat, quia distinctio major non potest esse immediate ab unitate, sed a minori distinctione; et hoc dicit, quia distinctio essentialis in creaturis est a minori distinctione in mente divina, puta a distinctione idearum, quæ ideæ sunt aliæ et aliæ rationes in mente divina, per quas alia et alia creatura producitur, de quibus Scotus *in primo, dist.* 35. Sed in hoc errat, quia Sol sub eadem ratione formali potest esse causa plurium specie distinctorum; similiter voluntas divina et ideæ non concurrunt, ut rationes formales producendi, licet præexigantur, ut alias exposui *in primo, dist.* 8. *quæst.* 3. Et ideo falsum est quod dicit, quod distinctio major non potest esse nisi a minori, imo ab eadem unitate eadem voluntas sub eadem ratione formali est productiva volitionis et nolitionis, quæ distinguuntur specie. (Errat Ægidius.)

(m) *Ad aliud dico,* etc. Nota, quod multa sunt agentia per essentiam, hoc est, quod essentia eorum est ratio formalis agendi, et non aliquid sibi additum, vel sibi adveniens, nam ignis per essentiam suam producit alium ignem, ita quod essentia ignis est ratio formalis producendi; similiter calor per essentiam suam calefacit lignum, id est, quod

uomodo calor sit ratio ormalis lefaciendi. essentia formalis caloris est ratio formalis calefaciendi, et sic de multis aliis. Lignum vero per essentiam suam non calefacit, quia essentia ligni non est ratio formalis calefaciendi, sed si aliquando calefacit, hoc erit per aliquod sibi additum, quod erit ratio formalis calefaciendi, ut puta, si addatur sibi calor, anima vero potest agere per essentiam, ita quod essentia animæ est ratio formalis intelligendi et volendi. Quod sic tamen debet intelligi, quod scilicet ipsa per essentiam realem realiter agit, quia secundum Doctorem, ratio formalis immediata respectu intellectionis, est ipse intellectus; quia vero ipse intellectus est eadem res cum anima realiter, concedimus animam per essentiam immediate realiter agere, non tamen concederemus quod per eamdem realitatem immediate ageret, quia realitas animæ non est immediata ratio agendi, sed realitas intellectus. Idem dico respectu volitionis, quod nullo modo potest agere per essentiam, capiendo *per essentiam* pro illo, quod est ratio agendi, ita et aliter, quod nec in essendo nec in agendo dependet ab anima, quia hoc soli Deo convenit, et subtiliter probatum est *in primo*, *dist.* 2.

10. Esse sentiæ idem aliter. (n) *Ad aliud dico.* Hîc Doctor negat similitudinem, quia esse sive existentia non egreditur ab essentia, ut effectus a causa, cum sit eadem cum essentia, ut supra patet *in hoc secundo*, *dist.* 1. operari vero egreditur a potentia, ut effectus realis a sua causa, a qua realiter distinguitur. Sequitur in textu : *Sed si argueretur sic*, etc. Hîc Doctor quando dicit *potentia* et *posse*, accipitur ibi potentia, non quæ est differentia entis, quia illa non est productiva nec receptiva, ut patet supra *dist.* 12. *q.* 1. sed accipitur vel pro potentia receptiva, vel pro potentia productiva, et *posse* accipitur ibi pro aptitudine, sicut dicimus quod materia prima est apta nata recipere formam, et voluntas est apta nata producere volitionem, et tale *posse* est idem realiter cum potentia, sive receptiva, sive productiva. Valet ergo argumentum hoc, sicut essentia ad *esse*, puta ut essentia ad *esse* existentiæ, sic potentia productiva ad posse producere ; ergo sicut essentia est ipsa potentia, puta realiter, sic *esse* existentiæ est posse, hoc est idem realiter cum posse ; nam essentia animæ est idem realiter cum sua essentia, et est idem realiter cum sua potentia productiva, et idem realiter cum *posse*, quod convenit potentiæ productivæ, et sic in proposito valet argumentum a commutata proportione, quia si primum est realiter idem cum tertio, sic secundum est realiter idem cum quarto.

SCHOLIUM.

Ponitur sententia asserens potentias esse partes animæ, et inter se realiter distingui, quamvis non ab essentia; hanc quæ videtur D. Bonavent. 2. d. 24. a. 2. q. 1. sed obscure, refutat Doctor ex Augustino et duplici clara ratione.

Alia opinio (a) dicit quod sunt partes animæ realiter distinctæ inter se, quamvis non ab essentia. Quod confirmatur per Philosophum 3. *de Anima. l.* 1. *De parte* (inquit) *animæ*, etc. Præterea, per Boetium *in lib. divisionum* : *Anima dividitur in potentias, sicut totum in partes virtuales*. Præterea Augustinus 15. *de Trin. cap.* 7. *Detracto etiam corpore, si sola anima cogitetur, aliquid ejus est mens tanquam caput ejus, vel oculus, vel facies*; et sequitur : *non igitur anima, sed quod excedit in ani-* 11. Bonav. in 2. d. 34. a. 2. q. 1. Quære Resp. in quodl. quæst. illa, an potentiæ angelorum, et animarum sint accidentia. Vide Magistrum 3. d. 1.

ma, mens vocatur. Præterea Anselmus *de Concordia gratiæ, et lib. arb.* c. 19. dicit quod potentiæ sic sunt in anima, sicut in corpore membra ; ergo.

Hoc videtur (b) contra Augustinum 9. *de Trin.* c. 5. ubi dicit quod quælibet istarum complectitur totam essentiam animæ ; pars autem non complectitur suum totum, et ibi etiam concludendo dicit : *Unius ejusdemque essentiæ, necesse est hæc tria esse* ; nulla autem pars est ejusdem essentiæ cum alia. Unde cum istæ tres potentiæ sunt in una essentia, una vita, ut in pluribus locis dicit, sequitur quod non sunt partes essentiæ.

Refutat dictam sententiam.

Potentias non esse partes essentiales nec integrales. Text. c. 60. Si anima haberet partes essentiales physicas non informaret corpus.

Præterea, pars in *esse* naturali, præcedit suum totum, origine; sed intellectus vel quæcumque alia potentia sequitur essentiam animæ ; ergo non est pars animæ.

Præterea, si sunt partes, aut integrales aut essentiales. Si integrales, igitur oportet dare aliquod tertium præter ista, quia semper partes integrales faciunt aliquod totum, aliud a qualibet partium, per aliquod formale concurrens, ut patet, 7. *Metaph.* de hac syllaba *AB*, cujus partes sunt, *A* et *B*, *AB* autem non est, nec *A*, nec *B*. Si sunt partes essentiales substantiales, igitur una erit perfectibilis ab alia essentialiter, ut intellectus a voluntate ; igitur anima non posset informare corpus. Probo, quia potentia receptiva et perfectibilis ab alia potentia, non potest esse magis dependens quam materia ignis vel alterius corporis. Sed materia ignis, vel ignis ipse, non potest inesse alicui, ipsum informando ; igitur sic nec anima potest esse forma, vel actus primus alicujus, quia suæ parti essentiali, scilicet potentiæ illi repugnat informare ; igitur tota anima non potest esse forma alicujus. Si autem dicatur quod in idem redit, scilicet quod una non perficit aliam, sed omnes perficiunt materiam animæ, tunc videtur idem quod prius, scilicet quod toti animæ repugnat esse actum primum alicujus, et informare primo, quia parti suæ essentiali, scilicet suæ materiæ, repugnat informare; homo etiam non esset unum per se et primo.

COMMENTARIUS.

(a) *Alia opinio* S. Bonaventuræ *in* 2. *dist.* 24. *art.* 2. *q.* 1. quæ dicit quod sunt partes animæ realiter distinctæ inter se, quamvis non ab essentia, etc.

11. An intellectus dicat totam essentiam animæ.

(b) *Hoc videtur contra Augustinum.* Hic Doctor probat quod non sunt partes essentiales animæ, nam pars essentialis non complectitur totam essentiam ; complecti enim sic, est dicere totam essentiam, inintellectus vero complectitur totam essentiam animæ, et similiter voluntas ; ergo si intellectus dicit totam essentiam animæ, sequitur quod non est pars essentialis ipsius, sed hoc est sane intelligendum, quia sustinendo, ut sustinet Doctor quod distinguantur ex natura rei ab anima, et ab invicem ex natura rei, et formaliter quomodo una potentia potest esse tota essentia animæ et alterius potentiæ. Sic ergo intelligitur quod intellectus est tota essentia animæ realiter, licet non ex natura rei, quia realitas intellectus non est realitas essentiæ animæ, licet sint una res

realiter. Similiter intellectus est tota voluntas realiter, licet non ex natura rei, neque formaliter, quia realitas aut formalitas intellectus non est formalitas, neque realitas voluntatis, licet sit eadem res realiter.

Si dicatur, quod hoc etiam est falsum, quod intellectus complectatur totam essentiam animæ, quia tunc sequeretur quod intellectus contineret ipsam animam per identitatem realem, quod tamen est falsum, ut patet *in ista quæstione*, imo essentia animæ continet per identitatem potentias, et non e contra.

Dico, quod complecti totam essentiam animæ potest intelligi dupliciter. Uno modo, quod dicat eamdem rem absolute quam dicit anima, vel quod sit eadem res absoluta cum ipsa anima. Alio modo, quod ipse intellectus sit tantæ perfectionis, quod ab ipso pullulet ipsa anima per identitatem realem, sicut dicimus quod essentia divina est tantæ perfectionis, quod ab ipsa pullulant relationes reales per identitatem realem, et etiam omnia attributa, ut patet a Doctore *in primo*, *dist.* 8. *q.* 3. *et in quodlib. q.* 1.

Dico ergo, quod intellectus complectitur animam tantum primo modo, anima vero complectitur suas potentias primo et secundo modo. Sequitur in textu : *ergo anima non posset*, etc. Hic Doctor intendit probare, quod si anima esset constituta ex intellectu et voluntate, tanquam ex partibus essentialibus, quod ipsa anima non posset informare corpus ; et supponit unum, quod partes essentiales alicujus sic se habent, quod unum habet rationem materiæ, et aliud rationem formæ, et tale sic compositum non potest informare aliquid, ut patet de omni composito constituto ex materia et forma, quod non potest esse forma alterius, forma dico partis, multo minus forma totius.

Si dicatur, nonne albedo est compositum ex partibus essentialibus, quia ex genere et differentia, cum sit perfecta species prædicamenti Qualitatis, et tamen ipsa potest informare ?

Dico, quod Doctor intelligit de partibus physicalibus et non metaphysicis quæ se habent, ut quædam realitates, ut realitas animalis et realitas rationalis constituunt hominem ; hæc autem constituentia in proposito non constituunt, nisi ut partes reales et physicæ, et non ut conceptus, sicut genus et differentia.

SCHOLIUM.

Sententia Henrici, potentias esse idem animæ realitate absoluta, sed distingui ab ea realiter realitate relativa. Hanc fuse et clare refutat Doctor, redarguendo Henricum inconstantiæ, et solvit ejus fundamentum.

Alii dicunt (c) quod potentiæ 12.
animæ sunt idem essentiæ animæ, distinctæ tamen inter se realitate relativa, ita quod potentia animæ non dicit nisi esse cum respectu coassumpto. Quod probatur, quia secundum se non dicitur potentia, nisi in ordine ad actum et objectum, quia anima secundum se non dicit potentiam, quia 9. *Met. t.* 15. dicitur quod potentia definitur per actum, et e converso ; anima autem secundum se considerata, non definitur per hujusmodi actum ; ergo nec sic est potentia, sed essentia animæ sub tali respectu, dicitur talis potentia; secundum hoc igitur, quod anima secundum se comparatur ad diversos actus, sunt in anima diversi respectus qui dicuntur diversæ potentiæ, et per hujusmodi diversos

Henric. quodlib. 3. q. 14. Littera hæc est parum mutata, sed sensus idem.

respectus determinatur ad diversos actus.

Intellectum esse activum, patet ex 1. d. 3. q. 7. 8. 9. idem de voluntate infr. d. 25.

Aliter tamen, et aliter determinatur his respectibus, secundum quosdam, nam ad potentiarum organicarum actus determinatur anima per organa. Ad intellectum autem agentem et voluntatem quæ sunt potentiæ activæ, determinatur anima ex comparatione ad objectum, sive determinetur ex se, ex eo quod hujusmodi potentiæ habent determinatum agere, scilicet intellectus agens et voluntas, sive per species receptas, sicut intellectus possibilis.

Hæc opinio videtur consona rationi imaginis quæ est in anima, nam sicut in divinis est una essentia, et distinctio personalis per tres res relativas, sic in imagine creata, erit una essentia cum tribus potentiis, re relativa distinctis.

Præterea, Augustinus 9, *de Trin. c.* 5. *Unius ergo ejusdemque essentiæ, necesse est hæc tria esse*; ergo non sunt tria absoluta. Item, pro hoc est auctor *de spiritu et anima, c.* 2.

13. Contra, quia non (d) quærimus hîc de potentia, prout dicit respectum ad actum, sed quærimus de fundamento istius respectus, quasi de potentia quæ est, vel potest esse principium operationis sive actus quantum ad potentiam activam, vel principium receptionis alicujus absoluti, quantum ad passivam; quærimus igitur de proximo fundamento relationis principii ad principiatum, sive de principio immediato actionis vel operationis. Istud autem principium non potest esse absolutum, cum relatione. Probo, quia impossibile est absolutum cum relatione facere per se unum, sed unius operationis per se est unum principium per se; ergo impossibile est, quod in ratione illius principii includatur per se relatio, sed intelligere est actus per se unus, et similiter velle; ergo, etc.

Unius operationis per se unum principium per se. 1. d. 3 q. 8.

Præterea, principium per se unum prius est operatione, et potest esse absque contradictione sine ipsa; sed relatio nec potest esse nec intelligi sine termino qui in proposito est operatio, ergo.

Relatio non est de ratione potentiæ.

Præterea, respectus non est per se de ratione potentiarum receptivarum sive passivarum; ergo nec activarum. Consequentia patet. Antecedens probatur, quia recipiens, cujusmodi est materia, recipit formas per essentiam suam, non per relationem. Aliter probatur, quia quod est per se de ratione principii passivi, est per se pars compositi, faciens per se unum cum illo; respectus autem non est per se pars alicujus absoluti, nec facit per se unum cum absoluto.

Vide sup. dist. 1. q. 5.

Præterea, secundum ipsum, respectus est idem essentialiter et realiter cum fundamento; ergo essentia animæ non est nobilior illo respectu, nobilitate reali; nec etiam una potentia erit nobilior alia; quæ enim uni et eidem fundamento reali sunt eadem realiter, unum non est nobilius alio, quod est contra eum qui ponit voluntatem nobiliorem intellectu, realiter.

Præterea, ipse ponit quod intellectus et voluntas sunt duo distincta, ita quod non est talis distin-

ctio in aliquo eorum per se, ut in voluntate per se, vel in intellectu per se, qualis est inter intellectum et voluntatem; sed posito, quod isti respectus sint idem fundamento suo, non videtur hoc verum.

4. Præterea, si potentia includit respectum, et distinguitur per respectum, voluntas erit duæ potentiæ vel plures. Probo, quia ante relationem ad actum ut ad velle, non distinguitur, vel non est distincta voluntas contra aliam potentiam; igitur secundum multiplicationem respectuum ad diversa velle, erit multiplicatio potentiarum volitivarum; ibi autem sunt diversa velle, scilicet respectu finis, et respectu eorum quæ sunt ad finem, et sic etiam erit de intellectu.

. 53. Præterea, contra illud quod dicit de potentia organica, est Commentator *primo de Anima*, qui dicit quod membra cervi non differunt a membris leonis, nisi quia anima cervi differt ab anima leonis; forma enim determinat sibi membra convenientia, et distinguit, non autem materia respectu talium actuum, materia enim non distinguit formam, sed e converso.

sup. 3. s. dist. 7. Præterea, dicit quod intellectus possibilis determinatur ad actum per speciem, et tamen negat species recipi in intellectu, sed tantum ponit phantasmata; quomodo autem determinetur intellectus, vel distinguatur per phantasmata, non video.

Præterea, si species determinat intellectum possibilem, igitur species alterius rationis constituet intellectum alterius rationis; si enim determinantia aliquorum sunt alterius rationis, et determinata erunt similiter.

Ad primum pro opinione ista, dico quod necesse est imaginem creatam in aliquo deficere ab increata, et illud in quo deficit, est, quia principium operandi et distinguendi non potest esse relatio.

Ad auctoritates dico, quod loquatur de relationibus potentiarum comparatis inter se, non autem ut comparantur ad extra.

COMMENTARIUS.

(c) *Alii dicunt.* Henricus *quodlib.* 3 14.
quæst. 14. Hæc opinio Henrici stat in hoc, quod ipsa anima intellectiva est quædam essentia absoluta, et potentiæ animæ sunt tantum quædam relationes, et sic substantia animæ absoluta distinguuntur realiter ab ipsis potentiis, cum sint tantum relationes, et ipsa anima ut ponitur sub relatione, dicitur talis potentia, ut totum definitur per sanitatem, quæ nihil aliud est nisi ordo ad sanitatem, et similiter potentia ad ægritudinem. Vult ergo Henricus quod sicut corpus comparatur ad diversos actus, sic habet diversas potentias, ut enim comparatur ad sanitatem ad quam est in potentia, est ibi una potentia; si vero ad ægritudinem ad quam est in potentia, est alia potentia, sic anima ut comparatur ad intellectionem, dicitur potentia intellectiva, ut vero ad volitionem, potentia volitiva, ita quod ipsa potentia intellectiva est ipsa anima sub illa ratione ad actum intelligendi, eodem modo de volitiva.

(d) *Contra, quia non quærimus.* Nota 15.
quod Doctor dicit, quod si anima cum relatione illa esset principium operationis, illud esset ens per accidens; operatio

autem illa videtur unius effectus per se, et ideo requirit causam per se. Si diceretur hîc, quod intellectus et species intelligibilis est unum ens per accidens, et intellectio causata ab illis est unus effectus per se, ut dicit Scotus *in primo, dist.* 3. *quæst.* 8. et similiter voluntas et habitus sunt unum ens per accidens, et actus causatus ab utraque est unus effectus per se, ut patet a Doctore *in primo, dist.* 17. sic posset dicere Henricus quod quamvis ipsa anima cum relatione sit unum per accidens, tamen operatio est unum ens per se. Dico, quod hoc quod dicit Doctor hîc bene concludit contra Henricum, quia ipse Henricus vult quod ipsa anima absolute sumpta non est principium operandi, sed sumpta sub tali potentia, quæ est relatio, est principium operandi. Doctor autem *in primo in locis præallegatis*, vult quod intellectus sit ratio formalis, partialis tamen causandi intellectionem, et species intelligibilis alia causa partialis formalis causandi eamdem intellectionem, et quod talis species intelligibilis informet intellectum accidit sibi, non enim ex hoc est ratio formalis, quia informat, nec informat, ut ratio formalis, sed quia accidens accidit etiam intellectui, ut est causa partialis, quod informetur a tali specie. Hîc autem Henricus vult quod anima sub tali potentia est ratio formalis causandi, ita quod si talis potentia vel relatio esset separata ab anima non posset causare.

Scotus bene concludit contra Henricum.

16. Si iterum dicatur, quod quamvis anima habens talem relationem, sit principium operationis, non tamen sequitur quod sit principium per accidens, quia licet homo albus sit unum per accidens, non tamen ipse homo, ut sub albedine, vel ut habens albedinem. est ens per accidens, ut patet in simili a Doctore *in Universalibus;* sic in proposito dico, si Henricus intelligat, quod hoc totum habens relationem est principium producendi operationem.

Dico, quod argumentum Scoti concludit, quia est unum per accidens. Si vero intelligat, quod ipsa anima non potest esse principium immediatum operationis, sed mediante potentia tali quæ est relatio, stat quod ipsa relatio sit principium immediatum ipsius operationis, et sic principium operandi non erit unum ens per accidens ; sed tunc est aliud argumentum contra, quia nulla relatio potest esse principium immediatum producendi aliquod absolutum, cujusmodi est intellectio. Si vero intelligatur sic, quod ipsa anima intellectiva est ratio partialis producendi, et relatio alia ratio, patet quod hoc non potest esse, cum relatio non possit esse causa totalis, neque partialis entis absoluti. Si intelligat quod in ratione formali principii productivi includatur in ipsa anima ipsa relatio, patet tunc expresse quod est unum ens per accidens.

SCHOLIUM.

Resolvit Doctor, cum entia non sint multiplicanda sine necessitate, potentias non distingui realiter ab anima. Primo, quia paucitas est notabilitatis. Secundo, perfectionis est immediate attingere finem suum. Tertio, alias anima esset beata per accidens. Quarto, forma inferior anima agit. Quinto, substantia generat substantiam, et si accidens sit instrumentum, supponit substantiæ influxum.

Dico igitur, quod potentiæ non distinguuntur realiter inter se, nec ab essentia. Illud enim est ponendum in natura, quod melius est, si sit possibile, *ex secundo de Gen.* Natura enim semper desiderat quod melius est, sed paucitas sine multitudine est melior in natura, 15.

Text. 5[...] Idem 8 Physic. com. 5[...] Text. [...] 41. et [...] Paucita[...] est mel[...] 1. d. 1[...] q. 1.

si sit possibilis, patet *primo physic.* igitur si possunt esse actus diversi ab una essentia simplici animæ, sine distinctione reali potentiarum, hoc est ponendum, sed hujusmodi paucitas est possibilis. Patet autem per prædicta, quod non est necesse quod istæ potentiæ sint accidentia absoluta vel relativa, nec partes animæ essentiales sive integrales ; hæc enim (e) omnia patent per responsionem ad argumenta opinantis. Quod autem ista paucitas sit nobilitatis, patet, quia aliter non competeret enti nobilissimo, cui competit per unicam essentiam suam operari diversa.

Præterea, quanto ordinatum (f) ad finem, immediatiùs attingit finem, tanto majoris nobilitatis est ; sed essentia ordinatur ad finem, igitur quanto immediatiori modo attingit finem, tanto erit nobilior ; sed hoc est si seipsa immediate, non mediante aliquo accidente realiter differente ab ipsa operetur et agat ; ergo.

[A]nima non [e]sset beata nisi per [a]ccidens, potentiæ ab ea realiter essent [d]istinctæ.

Et præterea, sequeretur quod anima non esset beata nisi per accidens. Probatio, illa non est perfectio propria alicujus, quæ non recipitur in illo, nisi recipiatur prius in alio realiter differente ab illo, in quo etiam reciperetur si esset separatum ab illo, verbi gratia, color non est propria perfectio substantiæ corporeæ, quia non recipitur in illa, nisi mediante superficie, quæ realiter distinguitur ab ea, et reciperetur in ipsa, si esset separata ab ipsa et maneret, ideo substantia est colorata per accidens. Sed visio vel intellectio Dei non recipitur in anima, nisi quia recipitur in intellectu, qui secundum te, est potentia realiter distincta ab anima, et reciperetur in ipso, etiamsi esset separatus ; igitur anima non esset beata nisi per accidens, et intellectus per se.

Præterea, aliquis actus vel aliqua forma inferior anima, potest esse principium immediatum agendi. Patet de calore et qualitatibus activis ; aliter esset processus in infinitum ; hoc etiam est nobilitatis, aliter non competeret Deo sic operari, scilicet immediate per essentiam suam; igitur multo magis debet hoc competere animæ intellectivæ. 16.

Substantia necessario generatur a substantia.

Præterea, necesse est substantiam generari a substantia, tam in generatione univoca quam æquivoca. Probo, quia necesse est quod forma generantis, quæ est principium generationis, sit nobilior vel æque nobilis, sicut forma geniti ; sed impossibile est formam accidentalem quamcumque esse perfectiorem forma substantiali ; ergo non potest esse principium immediatum generandi.

Instrumentum non agit nisi ut motum.

Dices, quod forma accidentalis non est agens principale, sed instrumentale, contra, quia si sic, habetur propositum; instrumentale enim agens non movet, nisi quia motum, igitur aliqua immediata efficientia datur superiori agenti, scilicet substantiæ.

Præterea, principale agens ubi non potest habere instrumentum quod attingat terminum vel passum, ibi immediate attingit terminum, sed in generatione substantiali, instrumentum non potest

attingere passum, scilicet materiam primam; ergo tunc non utitur eo, igitur saltem tunc attingit immediate passum, scilicet materiam primam.

Non loquitur ex propria, sed in aliorum sententia. Dico igitur (g) quod potest sustineri, quod essentia animæ indistincta re et ratione, est principium plurium actionum sine diversitate reali potentiarum, ita quod sint vel partes animæ, vel accidentia ejus vel respectus. Nam non est necesse, quod pluralitas in effectu, realis, arguat pluralitatem in causa; pluralitas enim ab uno illimitato procedere potest.

Dices, quod erit ibi saltem differentia rationis penes diversa connotata, a quibus imponitur nomen intellectus et voluntatis, concedo, sed hoc nihil faciet ad principium operationis realis. Concipere enim Solem ut est principium vermis vel ranæ, iste conceptus nihil facit ad hoc, quod Sol producit realiter vel vermem vel ranam; et tunc oportet dicere, quod potentiæ ut distinctæ includunt respectus, sed non ut sunt principium operandi. Ista via sustineri posset sicut sustinetur de Deo, quod omnino idem re et ratione reali, est principium plurium realiter distinctorum.

COMMENTARIUS.

17. (e) *Hæc enim omnia patent per responsionem*, etc. Hoc debet intelligi per unicam essentiam realiter et essentialiter, nam essentia divina ut essentia, non est ratio producendi diversa, neque ad intra, ut patet, quia hîc loquitur de diversitate essentiali; neque ad extra, quia tunc ista diversa producerentur de necessitate, ut patet a Doctore in pluribus locis. Sed accipiendo *essentiam* pro voluntate divina, quæ distinguitur saltem ex natura rei ab essentia divina, licet sit eadem res cum essentia divina realiter et essentialiter est ratio producendi diversa ad extra.

Si dicatur, si paucitas est nobilitatis; ergo producendo diversa, vel saltem quasi diversa, esset magis nobilitatis in divinis ad intra unitas principii productivi quam pluralitas, quod tamen est impossibile, quod scilicet sit tantum unum principium ad intra, ut subtiliter deducit Doctor *in primo, dist.* 2. *part.* 2. *et dist.* 10. *q.* 1. *ac.* 26. *et* 2. *q. quodlib.*

Dico, quod licet non sit ibi unitas formalis principii, est tamen unitas realis et essentialis, et hoc sufficit.

Si dicatur, quod si paucitas est nobilitatis, et per consequens unitas principii majoris nobilitatis, sequitur quod adhuc erit majoris nobilitatis, quanto illud principium erit simpliciter magis unum. Sed unitas formalis est magis unitas unitate reali et essentiali, ut patet a Doctore *primo, dist.* 2. ergo sequitur quod principium productivum ad intra, non tantum debet poni unum unitate reali et essentiali, sed etiam unitate formali. Dico, quod Doctor multum castigate loquitur, quia dicit hîc in littera, quod paucitas est melior, si tamen sit possibilis, ac per consequens quanto major erit unitas, tanto melior si tamen sit possibilis; sed unitas formalis productivorum ad intra non est possibilis nec compossibilis, ut probat Doctor *in primo, dist.* 2. *part.* 2. ubi sic arguit: *Omnis pluralitas reducenda est ad unitatem*, etc. hoc idem dicit *dist.* 10. *q.* 1. Dico ultra, quod adhuc non sequitur hoc, quod si paucitas est nobilitatis, et unitas majoris unitatis, loquendo de unitate reali et essentiali; ergo unitas formalis

[Margin notes, right column: "18." beside "Si dicatur, quod si paucitas…"; "Scotus castigate loquitur." beside "multum castigate loquitur".]

nobilior non sequitur, imo distinctio formalis arguit minorem perfectionem, quæ tamen includit identitatem realem et essentialem, nam majoris perfectionis est in essentia divina tanta pluralitas attributorum, quæ distinguuntur ab invicem formaliter, et quæ sunt formaliter infinita, et quæ habent distinctas infinitates formaliter, licet non realiter, quæ tamen realiter sic se habent, quod continent se ad invicem secundum perfectam identitatem realem, et quod ex perfecta essentia divina, tanquam ex pelago omnium perfectionum pullulant hujusmodi perfectiones attributales sic formaliter infinitæ, et formaliter distinctæ, quam si omnia essent tantum una formalitas. Hæc omnia possunt patere a Doctore *in primo*, *dist.* 8. *q.* 3. *et penult. q. quodlib.* Posset enim saltem probari per talem rationem, talis est ordo inter aliqua distincta natura rei, vel formaliter aut ratione, qualis esset si realiter distinguerentur. Hæc propositio patet a Doctore *in prolog. q. penult. et in primo* credo, *dist.* 2. *et in secundo*, *et in quodlib.* sed si attributa distinguerentur realiter ab essentia divina, majoris perfectionis esset in essentia divina, continere ipsa virtualiter quam si esset illa formaliter. Hæc propositio patet a Doctore *in primo*, *dist.* 24. *et in secundo*, ergo ubi tantum distinguuntur formaliter erit similis ordo, et per consequens majoris perfectionis est in essentia divina, habere hujusmodi attributa formaliter distincta ab invicem, eadem tamen sibi realiter quam quod esset tota perfectio illorum formaliter, si tamen distinguerentur realiter, hoc argueret imperfectionem, ut patet a Doctore in pluribus locis.

[A]ttributa sunt infinita [fo]rmaliter se. per se, sed [e]manant [ab] essentia.

19. (f) *Præterea, quanto ordinatum*, etc. Hîc Doctor dicit, quod ex hoc ipsa anima intellectiva est eadem res cum suis potentiis, quia majoris nobilitatis est ipsam immediatius attingere finem, quam per aliquod distinctum ab illo, sed in hoc videtur sibi contradicere, quia Doctor infra *dist.* 27. probat quod gratia sit in voluntate, et non in anima. Et vult alibi, quod ipsa gratia magis uniat nos ultimo fini, ac perfectius quam justitia originalis, ut patet infra *dist.* 29. *et in quarto*, *dist.* 22. ergo secundum hoc quod dicit hîc, si perfectionis est in anima magis immediate uniri fini, sequitur quod ipsa gratia medians magis debet poni in anima quam in voluntate, cum voluntas sit posterior ipsa anima, quia pullulat ab ipsa, ut dicit *in q. præsenti*. Contradiceret etiam sibimet *in quarto*, *dist.* 49. *et in* 2. *dist.* 27. ubi probat, quod beatitudo non recipiatur immediate in anima, tamen dicit hîc, quod perfectionis est in anima immediatius attingere ultimum finem, qui est beatitudo ; ergo ipsa anima debet recipere immediatius beatitudinem, quam potentia.

Dico, quod non contradicit sibi, quia quando loquitur hîc immediatius conjungi fini, potest accipi dupliciter : Primo, quod ita sic conjungatur secundum eamdem rem realiter et essentialiter, quod non per aliquid distinctum realiter et essentialiter. Secundo, quod per eamdem omnino realitatem et formalitatem conjungatur. Primo modo dico, quod ipsa anima realiter et essentialiter immediatius conjungitur fini, quia licet gratia, quæ est medium uniendi, recipiatur immediatius in voluntate, tamen ipsa voluntas est simpliciter eadem res cum ipsa anima. Licet etiam beatitudo immediatius recipiatur in realitate potentiæ, tamen ipsæ potentiæ sunt eadem res cum anima. Accipit ergo Doctor hîc quod nobilitatis est in anima uniri ultimo fini per eamdem rem quæ ipsa est, quam per aliquid distinctum realiter. Sequitur in littera ibi : *Hoc est si seipsa.*

20. Nota singula verba, quia aliquis posset dicere, quod Doctor contradicit sibi, quia *in* 4. *dist.* 47. vult quod beatitudo consistat in unione *potentiæ rationalis cum objecto beatifico, quæ unio fundamentaliter est ipsa operatio. Probat etiam ibi, quod beatitudo consistit in operatione; probat etiam in *quæst.* 13. *quodlib.* quod intellectio et volitio sunt qualitates absolutæ, ex hoc quod perfectissime uniunt intellectum et voluntatem perfectissimo objecto, et tamen operatio realiter distinguitur; ergo ipsa anima unitur ultimo fini, puta objecto beatifico, per aliquod distinctum realiter, quia per ipsam operationem, ideo verba Doctoris sunt consideranda. Vult enim hîc quod majoris perfectionis est in anima ex seipsa realiter et essentialiter operari circa ultimum finem, qua operatione unitur illi, quam posse operari per aliud distinctum realiter; nam majoris perfectionis esset in ligno ex sua natura posse producere calliditatem in alio, quam per aliquod sibi additum distinctum realiter, quod esset principium calefactionis. Sic in proposito, majoris perfectionis est in anima per suam essentiam posse operari circa ultimum finem, in quo ultimate beatificatur, ita quod ipsa realiter et essentialiter possit esse principium suæ operationis, qua conjunguntur ultimo fini, quam esse principium per aliquod sibi additum realiter distinctum, patet, quia tunc ipso addito remoto, anima se haberet ut lignum, quod ex se non posset operari.

Ubi consistat beatitudo.

21. (g) *Dico igitur*, etc. Hoc non dicit Doctor ex intentione propria, scilicet quod ipsa anima intellectiva, et potentiæ nullo modo distinguantur præter opus intellectus, quia tunc apud ipsum multa inconvenientia sequerentur, quæ possent deduci *ex dist.* 2. *primi et dist.* 10. *et* 26. et quod non sit opinio Doctoris patet infra. Dicit etiam ipse, quod non est necesse quod distinguantur, nec re, nec ratione; accipit ergo distinctionem rei, quæ est inter rem et rem. Et quia Thomas et quodammodo communis opinio negat distinctionem ex natura rei, ac distinctionem formalem, dicit quod non est necesse, quod distinguantur realiter, et quod potest sustineri, ut patet; ergo. Et quod addit in littera ibi, quod *nec ratione*, hoc dicit, quia si illa poneretur, omnino superflueret, cum distinctio potentiarum rationis nullo modo requiratur ad operari, nec ad distinctas operationes, nec relatio rationis aliquo modo possit esse principium operativum, nec relatio rationis necessario præexigatur ad distinctionem realem aliquorum, puta intellectionis et volitionis, ut patet *in primo, dist.* 8. *q.* 5. Dicit ergo Doctor quod potest sustineri, quod non sit ibi distinctio realis, et hoc verum est, sed tamen non negat distinctionem ex natura rei, vel formalem, imo illa est simpliciter, ut patet infra *in primo*, *d.* 2. quia agere per modum libertatis, et agere per modum naturæ sunt simpliciter modi oppositi agendi distincti præter quamcumque operationem intellectus. Cum ergo voluntas sit ratio agendi per modum libertatis, et intellectus per modum naturæ; igitur inter illa est aliqua distinctio præter opus intellectus, et similiter inter illa et animam, quia si nullo modo distinguerentur ab anima præter opus intellectus, nec etiam inter se. Potest ergo sustineri quod fit ibi distinctio rationis, quia illa omnino superflueret.

Scotus non loquitur secundum mentem propriam.

SCHOLIUM.

Resolvit secundo potentias distingui formaliter inter se et ab anima, et esse quasi passiones ejus, sicut unum, verum, bonum entis, de qua distinctione formali late agit

Doctor 1. d. 2. q. 7. n. 41. et d. 8. q. 4. et d. 10. et 26. et alias sæpe. Secundum hanc viam solvi possunt auctoritates, dicentes potentias egredi ab anima, esse ejus partes, esse quasi medias formas inter substantiales et accidentales, quia hæc conveniunt quasi passionibus.

17. Sed quia via hæc non posset salvare aliquas auctoritates, quæ ponunt quod potentiæ exeunt, et quod fluunt ab essentia et hujusmodi :

Ideo dico (h) aliter sic, secundum Dionysium 5. *c. de Divin. nom.* continentia unitiva non est eorum quæ omnino sunt idem, quia illa non uniuntur, nec est eorum quæ manent distincta, ista distinctione, qua fuerunt distincta ante unionem; sed quæ sunt unum realiter, manent tamen distincta formaliter, sive quæ sunt idem identitate reali, distincta tamen formaliter; hujusmodi autem contenta sunt in duplici differentia, quia quædam sunt de natura continentis, ut quæcumque sunt superiora ad continens; verbi gratia, ab eadem re accipitur ratio albedinis, coloris, qualitatis sensibilis, et qualitatis, et hæc sunt superiora ad hanc albedinem, et ideo omnia sunt de essentia ejus. Alia sunt contenta in aliquo unitive quasi posteriora, quia quasi passiones continentis, nec sunt res aliæ ab ipso continente. Isto modo (i) ens continet multas passiones, quæ non sunt res aliæ ab ipso ente, ut probat Aristoteles *in princip. 4. Metaph.* distinguuntur tamen ab invicem formaliter et quidditative, et etiam ab ente, formalitate dico reali et quidditativa ; aliter Metaphysica concludens tales passiones de ente, et illas considerans, non esset scientia realis; sicut ergo ens continet unitive rationem unius, veri et boni aliorum, sic anima continet potentias istas unitive, quanquam formaliter sint distinctæ.

De distinctione formali. Vide 4. Met. q. 2. ad fin. et ejusdem q. 13. et 16. d. 4.

Text. com. 3. et 5.

18. Præterea, accipio hanc propositionem positam *in principio primi Sententiarum* : *Quæcumque habent aliquam distinctionem realem, si essent separata realiter, illam distinctionem habent secundum rationem, ubi non sunt distincta realiter.* Sed ens et unum si essent separata, essent distincta distinctione quidditativa reali; igitur et nunc habent illam formalem distinctionem, et quidditativam secundum rationem. Vel forma sic rationem: Quæcumque habent aliquem ordinem inter se, ubi sunt distincta realiter, eumdem ordinem habent ubi sunt unitive contenta. Unde si esset *unum* prius quam *verum*, si essent distincta realiter, etiam et in ente in quo unitive continentur, et habent distinctionem rationis, *unum* esset prius quam *verum*. Si ergo *unum, verum* et *bonum*, essent realiter distincta ab ente, essent passiones entis; sequitur etiam quod unitive contenta in ente habent eumdem ordinem ad ens, scilicet quod sunt quasi passiones entis.

q. 1. prolog. Reportationum. art. 4.

Vide in quodl. q. 1.

Sic ergo possumus accipere de intellectu et voluntate, quæ non sunt partes essentiales animæ, sed sunt unitive contenta in anima quasi passiones ejus, propter quas anima est operativa, non quod sint essentia ejus formaliter, sed sunt formaliter distinctæ,

idem tamen identice et unitive, ut *in primo lib.* probatum est de attributis divinis. Imaginandum est ergo, quod anima quasi in primo instanti naturæ est natura talis; in secundo instanti est operativa sive potens operari secundum hanc operationem vel illam, et potentiæ, quæ sunt principia istarum operationum, continentur unitive in essentia.

d. 2. q. 7. n. 41. et d. 8. q. 4.

19. Et secundum istam viam possunt salvari omnes auctoritates illæ quæ dicunt, quod hujusmodi potentiæ egrediuntur ab essentia animæ, ut quædam virtutes, item quod sunt mediæ inter formas substantiales et accidentales, quia sunt quasi passiones animæ, et passio egreditur a subjecto, vel ebullit; sunt tamen idem essentiæ animæ, ut dictum est, et possunt etiam dici partes, secundum quod nulla dicit totam perfectionem essentiæ continentis, sed quasi partialem. Similiter isto modo facile est concipere quod una potentia non continet perfectiones omnium, nec totam perfectionem ipsius animæ, licet sit eadem res propter distinctionem formalem. Unde sic contenta non continent se mutuo, quia sunt distincta formaliter et inter se a continente primo cui idem realiter, unde duo contenta inter se distinguuntur, et respectu tertii sunt idem realiter.

Doctrina resolutissima.

Ex hoc patet, quod relatio in divinis est idem essentiæ, et continetur ab essentia, non tamen continet aliquam relationem nec essentiam formaliter, sed omnes relationes continentur unitive ab essentia, tamen persona in divinis habet intra se omnes perfectiones propter illimitationem essentiæ; non sic autem est in imagine creata vel in anima, quia anima non est illimitata.

Ex hoc patet ad Augustinum qui dicit, quod mens meminit sui, quia meminit ejus, quod est idem sibi realiter, non tamen formaliter. 14. Trinit. c. 8.

Similiter ad illud *tertii de Anima*, de parte autem animæ, patet enim quod sunt perfectiones partiales.

Similiter de Anselmo est dicendum, quod sicut in corpore sunt diversa membra, quæ respondent diversis potentiis, sic in anima sunt diversæ perfectiones formaliter distinctæ, propter quam formalem distinctionem currit similitudo.

COMMENTARIUS.

(h) *Ideo dico aliter.* Hîc Doctor intendit probare quod ipsæ potentiæ animæ distinguuntur ab invicem, et ab ipsa anima præter omne opus intellectus; et talis distinctio vel erit ex natura rei, vel formalis. 22. Opinio Scoti.

Non tamen, quod hîc loquitur de notitiis intellectivis, et non de sensitivis, quæ requirunt aliam difficultatem.

Dico tamen, quod si potentia sensitiva est potentia constituta ex anima intellectiva et organo, ut puta potentia visiva, quæ resultat ex anima et organo tali, ut vult Doctor *in primo*, *dist.* 3. *q.* 6. *et in* 4. *dist.* 44. manifeste apparet, quomodo talis potentia realiter distinguatur ab anima; patet, quia anima separata a corpore non est amplius potentia sensitiva, ut patet a Doctore *in* 4. *dist.* 44. Si tamen accipiatur potentia sensitiva pro

quadam virtute ipsius animæ, quæ non potest habere operationem, nisi unita tali organo; tunc nullum sequitur inconveniens ponere ipsam esse idem realiter cum anima. Nec valet dicere, quod, tunc anima separata possit videre, quia ad hoc quod talis virtus possit habere talem actum videndi, necessario requirit determinatum organum, sed quidquid sit, de hoc alias.

23. (i) *Isto modo.* Sequitur in littera ibi: *Ut probat Aristoteles* etc. Cum dicit ibi, quod *passiones entis distinguuntur formaliter et quidditative ab invicem et etiam ab ipso ente*, non debet accipi *quidditative*, id est, essentialiter, quia tunc passiones essent distinctæ essentialiter, nec sic quidditative, quod habeant proprias quidditates definibiles propriis definitionibus, quia passiones entis non definiuntur, sed accipit ibi *quidditative*, prout idem est quod *formaliter*, sicut dicimus quod accipiendo entitatem unius passionis, dicit aliam formalitatem sive quidditatem large sumptam ab entitate alterius passionis, et ab entitate entis. Sequitur in littera : *Aliter Metaphysica concludens tales passiones de ente, et illas considerans, non esset scientia realis.* Hîc dicit Doctor, quod si tales passiones entis non essent ibi reales, id est, præter opus intellectus, et distinctæ, ut dixi supra, quod Metaphysica non esset scientia realis.

Hîc posset oriri una difficultas, licet forte extra intentionem, quod ex quo sit vera Logica, est vera scientia realis, cum sit habitus intellectus, et tamen est de secundis intentionibus.

Quomodo Logica sit scientia realis. Sed pro nunc dico, quod Logica est realis in se formaliter, cum sit in prædicamento Qualitatis, non tamen dicitur realis, ut comparatur ad conclusiones demonstratas in Logica; Metaphysica autem est verissima scientia realis, tam in se formaliter quam in comparatione ad considerata in illa scientia.

SCHOLIUM.

Resolvit tertio ex dictis de distinctione potentiarum animæ, quæstionem Theologicam, scilicet imaginem Trinitatis non consistere in tribus potentiis, sed consistere in memoria, intelligentia et voluntate seu volitione, de quo egit 1. dist. 3. quæst. ult ubi q. 5. egit de distinctione vestigii ab imagine. Alii Patres, et ipse Augustinus alibi aliter videntur constituere imaginem, sed, vel non totam sed partem ejus explicant, vel quia non certo constat, secundum *quid* in anima hominis, sit homo imago Dei Trini. Unde Epiphan. in Ancorato, et epist. ad Joan. Jerosolym dicit id definiri non posse, quod verum est, nisi conjecturaliter; vide Estium hîc § 3. et 4.

Ex hoc dico ad formam quæstionis, quod imago non consistit in aliquibus tribus potentiis realiter distinctis, sed consistit in aliquibus tribus realiter distinctis, puta in actibus. Ubi sciendum, quod differt imago a vestigio, ut dictum est in *in primo lib.* quia imago repræsentat per modum totius primo; vestigium autem primo repræsentat partem, licet arguitive repræsentet totum, ut patet de pede in pulvere. Trinitas autem in divinis est quasi quoddam totum numerale, et ideo quod repræsentat ipsam totam dicitur imago, sed quod repræsentat quasi partes, dicitur vestigium. Anima autem repræsentat totam Trinitatem, inquantum enim est una essentia, habens intellectum et voluntatem, repræsentat divinam essentiam, non sic autem tres per- 20.

Vide 3. d. 1. q. ult. Dist. 3. q. 5.

Idem in quodl. q. 15.

sonas, quia essentia et intellectus et voluntas sunt in qualibet persona; repræsentat autem tres personas, ut potentiæ suæ sunt sub actibus suis, quia unus actus est ab alio per modum originis, sicut personæ inter se originantur, sicut enim a Patre, Verbum, et ab utroque Spiritus sanctus, sic quodammodo a memoria, actus intellectus, et velle ab utroque, originatur.

21. Ad arg. 1. Quomodo imago Trinitatis est in anima? de quo 1. d. 3. q. 6.

Ad primum argumentum, dico quod imago Trinitatis non est complete in anima, absolute considerata sub potentiis suis, nisi in radice, sed ut est sub actibus suis cum unitate suæ essentiæ, repræsentat Trinitatem; et sic consistit imago in tribus realiter distinctis, non autem in potentiis, quæ realiter non distinguuntur; imago enim ut est perpetua, solum est virtualiter in anima, et formaliter ut est sub actibus.

Ad 2.

Ad aliud, potentiæ distinguuntur per actus, verum est, non tamen oportet quod sit tanta distinctio in potentiis, sicut in actibus, licet sit aliqua; una enim potentia visiva est plurium colorum.

* al. formaliter. De hoc 1. d. 5. q. 1.

Ad aliud de (k) prædicatione unius de alio, dico quod quantumcumque istæ perfectiones sint unitive in essentia, ex quo tamen non sunt * quidditative in essentia, non sequitur in abstracto, quod hoc sit illud, sicut animal est de ratione quidditativa hominis, et tamen non sequitur quod unum abstractive prædicetur de alio; hæc enim est falsa : *humanitas est animalitas.* Accipiendo autem concretive, sic unum prædicatur de alio, ut *homo est animal,* sic etiam potest dici, quod intellectivum est volitivum.

Ad auctoritates pro opinione ponente quod sunt accidentia, dico quod æque probabiles, et apparentes auctoritates sunt ad oppositum, nam Augustinus 5. *de Trinit.* dicit, quod sunt una essentia, et una substantia, etc.

Item Philosophus 7. *Metaph. et* 2. *de Anima*, *t.* 8. dicit quod unumquodque dicitur tale cum potest in operationem sibi debitam; quod autem non potest, non dicitur tale, nisi æquivoce. Patet de dolabra, acutie remota, et de oculo eruto, sed propter amissionem accidentis non dicitur tale æquivoce; ergo. — Text. com. 39. idem 4. Met. ad finem.

Præterea, Aristotetes 2. *de Anima*, dicit quod si oculus esset animal, potentia visiva esset ejus forma; ergo. — Text. com. 9.

Ad auctoritates in oppositum. Ad primam dico, quod potentia naturalis absolute, non est in secunda specie Qualitatis, sed facilitas ad utendum illa potentia; unde posse levare festucam vel baculum, non est in secunda specie, sed facilitas levandi. Unde hujusmodi agilitas dicitur hîc potentia naturalis, et patet hoc per ejus exempla de pugilatore et cursore; et ideo ejus potentia currendi absolute non est in secunda specie, sed agilitas illius potentiæ, sive in utendo illa potentia, sive potentia, quoad illam agilitatem. — 22. Ad auctoritates adductas n. 4. Potentia non est in secunda specie qualitatis.

Ad illud Commentatoris dico, quod similitudo est pro tanto, quia sicut color non est tota per-

fectio pomi, ut est quid sensibile, similiter nec sapor, sic una potentia non continet totam perfectionem animæ.

Ad illud Anselmi dico, quod non dicit quod non sunt substantiæ, sed supposito quod non essent substantiæ, adhuc haberet intentum suum, quia non sunt nihil, et hoc sufficit sibi.

Ad illud de magis et minus, dico quod potentia de secunda specie Qualitatis recipit magis et minus; unus enim dicitur magis ingeniosus altero, non tamen illud quod vere est potentia, sed habilitates illæ. Vel potest aliter dici, quod ipse 10. *de Trinit.* dicit, quod sunt una mens, una vita; unde ibi ponit eas æquales, et tunc quod *in* 15. ponit eas inæquales, est intelligendum, ut sunt sub actibus suis, et non aliter.

COMMENTARIUS.

24. (k) *Ad aliud de prædicatione*, etc. Cum dicit Doctor quod illæ perfectiones non sunt quidditative idem essentiæ animæ, ideo una non prædicatur de alia in abstracto, ut dicendo, intellectus est voluntas, et debet accipi ibi *quidditative*, id est, formaliter. Et quia dixit supra, sicut animal est de quidditate hominis, et tamen non prædicatur in abstracto de homine, videtur repugnantia in dictis, quod ideo potentiæ non prædicantur ad invicem in abstracto, quia non sunt idem quidditative, sive formaliter, cum illa alia, quæ sunt idem quidditative, unum non possit prædicari de alio in abstracto. Dico, quod Doctor non intendit hîc, quod si aliqua sunt idem quidditative, quod unum possit prædicari de alio in abstracto, imo hîc magis arguit a fortiori, quod si animal, quod est de quidditate hominis, non prædicatur in abstracto de homine, multo minus illud quod non est de quidditate alterius.

Quidam novus expositor S. Thomæ nititur solvere rationes Doctoris Subtilis, unde dicit sic ad litteram super primam partem summæ S. Thomæ *q.* 54. *art.* 3. Ad evidentiam præsentis materiæ notandæ sunt aliquæ distinctiones : Prima est de actu. Quidam est adæquatus potentiæ, ut intelligere respectu intellectus, et videre respectu visus. Quidam vero inadæquatus, ut tale intelligere, puta intelligere bovem, et tale videre, puta album. In proposito est sermo de actibus adæquatis tantum, quoniam de talibus tantum verificatur, quod potentiæ distinguuntur per actus. Secunda est de graduatione rerum. Quædam enim res sunt, quæ primaria intentione intenduntur a natura, ut actus. Quædam vero, ut potentiæ, quamvis contingat res intentas, ut actus habere aliquid potentiæ ad mixtum, et similiter res intentas ut potentias, habere aliquid actualitatis admixtum, et illæ quidem sunt per se primo et essentialiter actus, ac per hoc simpliciter locantur in coordinatione actuum; istæ vero sunt per se primo et essentialiter potentiæ, et consequenter simpliciter locantur in ordine potentiarum. Ita quod imaginandum est, quod quemadmodum in genere Substantiæ, est invenire quasdam res a natura intentas per se primo, ut principia aliorum sint, ita in quolibet genere sint quædam res per se primo intentæ a natura, ut principia proxima aliorum, et si ita est, ex hoc habetur tertia distinctio actus et potentiæ, quia uterque est duplex. Actuum enim quidam est per se primo actus, et secundario potentia; quidam vero e converso.

25. Cajetanus nititur solvere rationes Scoti.

Speculare omnes responsiones. Cajetani.

Et similiter potentiarum quædam est per se primo potentia, et secundario actus; quædam vero e converso. Quamvis in his sit latitudo quædam, quoniam potentiæ passivæ sunt actus tantum modaliter, pro quanto subjectis inhærent aliquæ earum; habent enim ex hoc quædam actus modum, potentiæ vero activæ actus quidem sunt, sed tales quod sunt essentialiter intenti, et ad hoc producti in natura, ut principia operationum sint, et propter hoc in genere principiorum essentialiter locantur. In proposito ergo sermo est de actu per se primo intento in ratione actus, et de potentia per se primo intenta in ratione potentiæ, quod autem dentur in natura tales res, specialem quæstionem exigeret. In promptu tamen apparet rationabiliter eas poni posse, quandoquidem habitus omnes practici, ut docuit Aristoteles *in Ethicis*, res tales sunt, quoniam ad nihil aliud sunt nisi ad operari; similiter formalia significata potentiarum animæ ad nihil aliud sunt nisi ad operari.

26. His præsuppositis ad objectiones contra rationem S. Thomæ factas, respondetur, quod præsens sermo est de diversitate reali, non quacumque, sed formali, non quorumcumque actuum, sed adæquatorum, et per se primo intentorum in ratione actus. Talis enim diversitas totalis, potentiarum diversitatem exigit, non a posteriori, sed a priori, inferens eam, quoniam actus adæquatus est finis potentiæ, et ex 2. *Phys.* expresse patet, quod ex fine assignare rationem et contradictionem ejus, quod est ad finem, est reddere causam a priori, imo potissimam causam in rebus naturalibus, quia naturalia sunt propter finem. Et propterea argumentum illud : distinctio in principiatis non arguit distinctionem in principiis, sophisma est accidentis, quoniam actus potentiarum, non in eo quod effectus, sed in eo quod fines potentias distinguunt. Ad id vero quod objicitur contra propositiones subsumptas, dicitur quod (ut patet ex verbis S. Thomæ in responsione ad ultimum argumentum) *esse* hic non sumitur universaliter, prout est commune quid ad actum primum substantialem et accidentalem, sed pro *esse* substantiali tantum. Et ratio est, quia hæc sumitur, ut totaliter distinguitur contra *esse*, quod datur per operari. Talis autem est *esse* accidentale, quia operari est quoddam accidentale *esse* habere, et ideo non est mirum, si forma accidentalis proximum principium essendi et operandi est, quia et *esse* ejus, et operari ejusdem est quoddam *esse* accidentale. Non sic autem se habent operari et *esse* substantiale, ut de se patet, quia illud est substantia, et hoc accidens.

Ad objectiones contra conclusionem ordinate dicendo, respondetur quod sermo 27.
præsens proprie loquendo est tantum de potentia operativa, sive active, sive passive operari dicatur, modo ibi vera operatio sit. Et per hoc excluduntur omnes potentiæ puræ receptivæ, id est, quæ non media aliqua operatione aliquid habent, ut actum, qualis est potentia subjecti respectu propriæ passionis, et universaliter respectu eorum, quæ per se congenita sunt rei. Unde non videtur inconveniens ponere potentialitates tales congenitas substantiis rerum. Nec multiplicantur entia sine necessitate, quoniam ut patet 12. *Metaph. in text.* 26. *et* 28. in quolibet genere est dare propriam potentiam et proprium actum quæ sunt, ut principia illius entis. Ex hoc enim sequitur manifeste, quod oportet alterum duorum dicere, aut quod substantia sit reductive in aliis generibus, ut potentia reducitur ad genus actus, aut quod dentur istæ potentiæ congenitæ. Et cum primum sit inconveniens, ut etiam ipse Scotus fatetur, oportet dicere secun-

dum. Neque potest ad illum textum Aristotelis responderi, quod loquitur de potentia objectiva, quoniam expresse loquitur de potentia et actu, ut principia sunt ejus, quod est in genere. Constat autem, quod potentia objectiva principium non est rei, imo est res ipsa, ut possibilis est esse. Ad id vero, quod de potentia materiæ objicitur, patet responsio a S. Thoma, intendente quod potentia materiæ est ad *esse* substantiale, nulla mediante operatione, quæ sit vere operatio, ac per hoc accidens inter istam et formam substantialem, quoniam in instanti generationis, nulla res est in materia nisi forma substantialis cum consequentibus ad ipsam.

:. imam nem ti. Ad primam autem rationem Scoti dicitur, quod esse principium operationis contingit tripliciter, scilicet vel proximum tantum, vel principale tantum, vel proximum et principale simul.

Et quod elicere operationem, ut principium proximum tantum, est imperfectionis, quia oportet esse de genere accidentis. Elicere vero operationem, ut proximum et principale simul, est summæ perfectionis, quia ponit in re perfectionem substantiæ et accidentis. Elicere vero, ut principale tantum medium est, et propterea rationabiliter convenit substantiæ creatæ, quæ media est inter Deum et accidentia. Unde ad primum dicitur, quod substantia debet ordinari ad finem nobilissimo modo, possibili tamen. Immediatio autem per exclusionem potentiæ mediæ, est modus impossibilis substantiæ creatæ. Et per hoc patet ad primam confirmationem, quia scilicet ratione nimiæ perfectionis quam haberet, repugnat substantiæ creatæ esse proximum principium operationis, quoniam esset proximum et principale simul.

9. Ad alteram vero confirmationem (si non velimus abuti vocabulis) negatur consequentia, quoniam operari mediante virtute propria, ut *quo*, non est operari per accidens. Et ad probationem negatur, quod beatitudo comparetur ad potentiam substantiæ intellectualis, et ad ipsam substantiam intellectualem, ut color ad superficiem et substantiam corpoream, ita quod quemadmodum color informaret superficiem, si esset separata a corpore, ita beatitudo potentiam, si esset separata a substantia. Dico enim, quod ista conditionalis est falsa, quoniam beatitudo est essentialiter operatio vitalis, quam non est intelligibile esse nisi viventis; tum etiam, quia beatitudo non potest esse nisi in beato, non potest autem fingi, quod potentia separata esset beata, quemadmodum superficies esset colorata. Unde non solum antecedens et consequens illius conditionalis sunt impossibilia, sed etiam conditionalis ipsa.

Ad secundam rationem Scoti conceditur substantiam oportere fieri a substantia, tanquam a causa principali, non autem proxima; et ad primam instantiam de causatione accidentis a substantia, dicitur quod nullum accidens causatur a substantia immediate per operationem mediam. Cum hoc tamen stat, quod multa accidentia consequuntur substantiam et in genere causæ effectivæ, et materialis per modum naturalis sequelæ, et hoc modo substantia est causa suarum passionum et potentiarum.

Ad instantiam vero de propria causalitate causæ principalis et superioris, dupliciter dici potest. Primo, negando quod substantia et sua potentia operativa sint, proprie loquendo, causa principalis et instrumentalis, superior et inferior. Et propterea objectiones non habent locum, et potest esse ratio negationis, quod substantia et potentia operativa concurrunt, non ut duæ causæ, sed ut causa et quasi con- 30. Ad instantiam de causalitate.

ditio causæ. Secundo potest dici, admittendo quod se habeant non ut causa superior et inferior, sed quodammodo, ut principalis et instrumentalis. Et quod instrumentum est duplex, conjunctum scilicet et separatum. Et rursus inter instrumenta conjuncta datur latitudo, quoniam calor et potentia augmentativa conjuncta instrumenta animæ dici possunt, potentia tamen magis conjunctum instrumentum est, nec opus est omne conjunctum instrumentum moveri a principali, sed operari principaliter concurrente ad illud operari principali agente, quoniam sic large accipiendo instrumentum, hanc sufficit haberi instrumenti conditionem ; unde non oportet objectis aliter respondere, supponentibus substantiam et potentiam operativam se habere, ut duas causas.

Ad illud tamen quod tangitur de proximo principio elicitivo generationis substantialis, dicitur quod secundum rem generatio substantialis instantanea, non est operatio aliqua, sed est terminus generationis transmutantis materiam usque ad hoc, unde non oportet quærere aliud illius principium, sed illud idem quod in toto tempore præcedente generabat, in instanti ultimo illius temporis generat terminando actionem suam.

31. Et cum quæritur, quomodo alteratio, aut quodcumque accidens virtute substantiæ substantiam faciat, quid est illa virtus. Breviter dico, dupliciter dici posse : Primo a quibusdam dicitur, quod est res quædam intentionalis, eo modo quo intensio coloris dicitur esse in aere, et quod licet sit accidens secundum *esse*, est tamen causaliter substantia, non ut principalis causa, sed ut vis quodammodo instrumentalis quam constat, posse esse imperfectiorem effectu, ut patet de formis seminum, et approbatur 12. *Metaph. text.* 40. Secundo dicitur, quod accidens ipsum ex hoc ipso, quod est conjunctum substantiæ tali, est ejus organum conjunctum, et est ipsius virtus, nec oportet aliam superaddere virtutem, et hoc puto verum in his, quæ non sunt vera instrumenta, sed ipsum et substantia sunt una causa.

Ad tertiam autem rationem dicitur : Primo, quod illa propositio absoluta, realiter distincta sunt separabilia ad invicem est falsa, etiam in doctrina sua, quando partes essentiales simul sumptæ apud ipsum distinguuntur realiter a toto, et tamen non posset alterum sine altero fieri. Deinde dicitur, quod connexio necessaria inter substantiam et ejus potentiam, dato quod esset ex causalitate activa, non tamen inferret substantiam esse immediatum principium alicujus operationis, ut patet ex dictis. Non infert etiam, quod Deus possit eas separare, quia potest supplere vicem causæ efficientis, quoniam hoc intelligitur de efficiente proprie, scilicet per operationem mediam ; tale autem non est substantia respectu suæ passionis, ut ex dictis jam patet. Ad tertiam rationem.

Ad illud quod objicitur de essentia Angeli, dicitur quod substantia Angeli non est elicitivum principium intellectionis, sed potentia. Et quamvis substantia absque media specie intelligibili ad intellectionem concurrat, non tamen concurrit ut eliciens, sed ut fons intellectus in actu respectu sui, ut infra patebit. De essentia Angeli.

Ad ultimum vero de frigefactione aquæ calidæ dupliciter dicitur : Primo, quod principium illius frigefactionis est forma mediante frigiditate, quæ in aliquo gradu in ea remansit, quoniam non potest totaliter ab ipsa expoliari. Nec obstat quod frigiditas illa sit minor caliditate introductæ, quamvis enim sit minor formaliter, est tamen major radicaliter seu 32. Quid sit principium frigefactionis aquæ.

virtualiter, propter formam substantialem propriam ejus radicem, cujus est virtus et proprietas. Contingere autem potest totum quodammodo pati a toto propter contrarietatem qualitatum activarum in toto existentium in continua pugna. Secundo dicitur et melius, quod frigefit per se a generante et a forma propria per modum tantum sequelæ, eo modo quo grave gravitando frangit prohibens ipsum descendere, et deorsum movetur. Imaginandum est enim, et ita est, quod quemadmodum ad formam gravis geniti extra locum suum naturaliter sequeretur motus deorsum, nisi aliquid prohiberet. Ita ad formam aquæ sequitur esse frigidum in tanta perfectione, et si impediatur a tanta perfectione, sequitur remoto prohibente frigefactionis motus. Et quemadmodum grave gravitando vincit prohibens, quandoque ita frigidum frigendo vincit calidum prohibens, quando calidum illud ab agente illud fovente destituitur. Et rursus quemadmodum grave sequitur motum deorsum mediante gravitate, ita aquam frigefactio mediante frigiditate illa, a qua non est denudabilis, quod autem altero istorum modorum, qui valde propinqui sunt, fiat. Ex hoc patet, quia nisi sic dicatur, oportebit recurrere ad causas extrinsecas, puta ad continens, sed hoc non potest rationabiliter dici; tum quia aqua efficitur frigidior efficienter; tum quia si circumscriberetur continens aut poneretur neutrale, nihil minus aqua calida frigefieret, cujus signum evidens est, quia aqua calida posita in continente non calido tepescit. Unde continens et quæcumque alia causa extrinseca non potest poni nisi causa per accidens, ut removens prohibens, oportet enim naturalis accidentis alicujus, naturam causam ponere, quæ intrinsecum principium est, ut patet 2. *Phys.*

Omissis multis dictis hujus expositoris, quæ nonnulla includunt dubia, ostendo responsiones datas ad rationes Doctoris, quæ partim ponuntur *in præsenti dist. et partim in quarto, dist.* 12. non evacuare. Et cum dicit ad illam Doctoris *in isto secundo*, quæ stat in hoc quod substantia creata rationalis novissimo modo ordinatur ad ultimum finem attingendum per operationem, et sic videtur quod immediate possit operari circa illum finem. Cum ergo dicit, quod elicere operationem ut principium proximum tantum, est imperfectionis, quia oportet esse de genere accidentis, hoc videtur manifeste falsum; tum quia principium elicitivum, inquantum hujusmodi, nullam imperfectionem includit. Et dixi *inquantum hujusmodi*, quia si aliquando principium elicitivum includit imperfectionem, hoc non est ex ratione principii elicitivi, sed aliunde, puta quod sit principium elicitivum dependenter, et sic omne principium elicitivum causatum includit hanc imperfectionem, vel quod sit cum mutatione subjecti, sicut generatio in creaturis, quæ connotat materiam mutari de una forma ad aliam. Dico ergo, quod omne principium elicitivum, ut hujusmodi, nullam includit imperfectionem, et per consequens principium proximum elicitivum nullam includit imperfectionem. Et cum dicit iste, quod quia tale est accidens, ideo includit imperfectionem, sed hoc nihil est, quia hoc idem dicam substantia creata, quæ etiam ut principium elicitivum, est limitata et dependens in agendo. Secundo, si principium elicitivum proximum ex sua ratione includeret imperfectionem, ergo in divinis, ubi ponitur voluntas principium elicitivum proximum sui actus erit im-

33. Cajetanus non evacuat responsiones Scoti.

perfecta, vel visio objecti si ponatur immediatum principium elicitivum actus voluntatis, erit imperfecta.

34. Tertio, quia videtur implicare in dictis suis, ponere enim *A* esse rationem formalem immediate operandi ipsi *B* et *B* principale agens, et *A* dicere imperfectionem, et *B* perfectionem, videtur manifesta repugnantia, si tam principium remotum quam proximum attingant eumdem terminum, (quod dico propter calorem in igne, qui tantum attingit dispositionem ad ignem generandum, ignis vero attingit terminum principalem) patet, quia si *A* non tantum est causa proxima producendi, sed etiam id quo *B* attingit terminum principalem, sequitur quod *A* ut ratio agendi proxima, nullam includit imperfectionem, imo magis perfectionem quam *B*. Et patet, quia per impossibile, posita sola essentia animæ, nulla potest sequi operatio, cum non sit ratio formalis operandi; posito vero intellectu, etiam per impossibile, separato, adhuc erit ratio agendi sive operandi. Et licet essentia animæ ex hoc dicatur nobilior potentiis, quia potentiæ fluunt ab ipsa, tamen inquantum non potest immediate attingere objectum, nisi mediantibus potentiis operativis, non potest dici nobilior, cum tota ratio attingendi objectum sit a potentiis. Nec multum valet illa distinctio de agente principali remoto et de agente proximo, ubi agens proximum est ratio agendi principalis, licet enim agens proximum dicat imperfectionem respectu agentis principalis, ubi agens proximum non ponitur principali agenti ratio formalis agendi, ut patet de Deo et Sole, sed ubi agens proximum ponitur ratio agendi principali agenti, sicut ponitur potentia intellectiva essentiæ animæ, videtur esse nobilius, et si non absolute, tamen sub illo respectu quo ponitur formaliter ratio agendi.

Potentiæ fluunt ab anima.

35. Præterea quod dicit iste, quod essentia animæ ponitur principale agens respectu intellectionis est valde dubium, quia quod nullo modo est ratio formalis agendi respectu *A*, nullo modo est activum, nec proximum, nec remotum. Sed essentia animæ circumscripta potentia. nullo modo est ratio intelligendi, ut patet, nisi dicatur quod ex hoc dicitur principale agens, quia producit in se intellectum et voluntatem, quæ sunt accidentia, quæ potentiæ sunt rationes formales agendi, et tunc habetur propositum contra te, quia substantia erit immediatum principium, et immediata ratio producendi aliquod accidens, quod Thomas negat.

Præterea quod dicit, quod elicere operationem, ut principium proximum et principale simul, est summæ perfectionis, quia ponit in re perfectionem substantiæ et accidentis, et sic nulla substantia est hoc modo principium operationis, hoc videtur esse falsum; tum quia sequeretur quod accidens esset principium elicitivum perfectius substantia, patet, quia calor ligni est principium proximum et principale calefaciendi lignum, et tamen ut sic, non includit perfectionem substantiæ, ut dicis. Assumptum patet, quia simpliciter tota ratio calefaciendi lignum est ab ipso calore; multa alia instantia adduci possent, quæ brevitatis causa omitto. Quod etiam dicit, quod nulla substantia creata potest esse immediatum principium elicitivum, patet hoc esse falsum, quia substantia ignis immediate attingit terminum formalem generationis, non enim aliquod accidens cum sit imperfectius substantia, potest immediate attingere substantiam aliquam.

36. Præterea, in hoc contradicit magistro suo S. Thomæ, qui expresse vult quod

Cajetanus contradici

. Thomæ. essentia Angeli potest esse principium immediatum intellectionis, ut patet *in prima part. sum. q.* 50. *art.* 1. ubi sic dicit : *Angelus autem cum sit immaterialis, est quædam forma subsistens, et per hoc intelligibilis actu*; unde sequitur, quod per suam formam, quæ est sua substantia, seipsum intelligat. Dico ultra, quod iste adhuc non solvit rationes Doctoris, quia si anima ex sua reali entitate non potest attingere ultimum finem, sed tantum mediante aliquo accidente realiter distincto ab ipsa, non magis esset activa suæ ultimæ perfectionis, quam lignum esset activum respectu calefactionis alterius ligni, mediante calore sibi inhærente, et si talis calor esset separatus a ligno, nullo modo haberet unde calefaceret lignum. Sic similiter si talis potentia, quæ ponitur ab istis accidens distinctum, esset separata ab essentia animæ, ipsa anima non haberet realiter unde posset attingere aliquam suam operationem, qua uniatur ultimo fini. Et cum dicit iste, quod hic modus est ei impossibilis, oporteret ostendere hanc impossibilitatem; si enim substantia inferior habet in se realiter, unde possit attingere suam operationem, quanto magis substantia spiritualis, cum sit incomparabiliter perfectior, et præcipue cum natura sit dignificanda quantum potest, ubi non apparet manifesta contradictio.

37. erari ut o, non t per cidens. Ad illud, quod dicit ad illam confirmationem Doctoris videlicet, quod tunc anima esset beata per accidens, cum negat consequentiam, quoniam operari mediante virtute propria ut *quo*, non est operari per accidens. Verum dicit, si talis virtus inest operanti formaliter et essentialiter, sicut dicimus quod forma ignis est per se ratio generandi ipsi igni. Si autem ratio operandi ponitur accidens realiter distinctum ab operante, nullo modo e it ratio per se operandi tali operanti, non enim calor in ligno est per se ratio calefaciendi ipsi ligno; eo enim modo quo est actus primus ipsi ligno, eo modo est ratio calefaciendi, si per se, per se; si per accidens, per accidens. Cum ergo calor sit in ligno tantum actus primus per accidens, quia accidentaliter advenit sibi, sic erit ipsi ligno tantum ratio calefaciendi per accidens, quia Aristoteles 2. *Phys.* ubi loquitur de agente per se, quod agit propter finem, vult quod per se agens sit illud, quod agit per formam propriam, ut patet de domificatore; licet enim calor sit per se agens in ligno, non tamen ut accidens sibi dicitur per se agere, quia tunc sequeretur quod calor in ligno per se calefaceret.

Et ultra, proposito quod dicatur per se agere illud quod habet in se rationem formalem agendi, tamen adhuc est perfectius agere per formam propriam, quam per aliquod sibi accidens, et sic si anima tantum per potentiam, quæ est accidens realiter distinctum, esset beata formaliter, sequeretur quod talis beatitudo inesset animæ, non per aliquod sibi intrinsecum realiter, sed tantum per aliquod accidens, quod videtur absurdum, et sic separata tali potentia ab anima, anima adhuc esset beata ipsa potentia.

Nec valet dicere quod beatitudo est 38.
essentialis operatio vitalis, quam non est Quæ sit beatitudo? intelligere esse nisi viventis, quia quæro a te, illa operatio perfecta, puta clara visio, in quo immediate recipitur? Non in essentia animæ, ut patet, quia non est immediatum receptivum alicujus operationis, per te; ergo immediate recipitur in potentia intellectiva, et per consequens denominat ipsam, sicut et patet de albedine immediate recepta in quantitate, quæ denominat ipsam. Et cum

dicitur, quod est operatio vitalis; ergo tantum est nata denominare naturam viventem, quæro a te, an potentia intellectiva sit potentia vitalis, vel ne? Si sic, habetur intentum, quod sicut est immediatum principium elicitivum operationis vitalis, ita erit immediatum receptivum ejusdem; et sicut si talis potentia esset separata ab anima, adhuc esset principium elicitivum vitalis operationis, (sicut si calor ab igne esset principium elicitivum caloris) ita esset immediatum receptivum operationis vitalis, si poneretur separata, nisi dicatur quod dicitur vitalis operatio ex hoc quod recipitur in vivente, et tunc ex hoc sequeretur, quod omnis forma recepta in vivente esset forma vitalis, imo non dicitur aliqua operatio vitalis ex hoc, quod præcise recipitur in natura vivente, sed quia tantum nata est esse a vivente, ut a principio elicitivo, vel dicitur operatio vitalis ex sua ratione formali, puta quia talis entitas vel talis operatio. Sed quidquid sit, parum curo, quod dicatur vitalis vel ne; sufficit enim quod realis beatitudo, quæ consistit in clara visione Dei secundum Thomam, immediate recipitur in potentia intellectiva, et tunc per possibile, ipsa separata, talis potentia clare videret Deum, quæ visio est formaliter beatitudo, et sic aliquod accidens de genere Qualitatis posset dici formaliter beatum, imo videtur absurdius sequi, quod accidens perfectius subjectatur in accidente imperfecto, et in *esse* et *conservari* dependeat ab illo; visio enim clara Deitatis ponitur communiter, et præcipue secundum eos, accidens perfectissimum, cum illud sit ultima perfectio naturæ rationalis; sed potentia est accidens valde imperfectius, si ponatur accidens.

39. Et cum ultra dicit, quod beatitudo non potest esse nisi in beato, non potest autem fingi quod potentia separata sit beata, sicut superficies esset colorata. Hæc videntur verba tantum ad placitum; posito enim quod beatitudo, quæ est perfectissima operatio per te, sit in beato tanquam in subjecto et ultimate denominato. Sed quæro tunc de immediato receptivo illius operationis, non potest poni corpus, nec anima, ut patet, nec totum compositum; ergo erit potentia intellectiva, et per consequens illa erit beata, quia habens formam denominatur ab illa. Et sicut dicimus quod homo ultimate est albus per albedinem, quæ immediate recipitur in quantitate hominis, et si talis quantitas esset separata, adhuc esset alba, sic homo dicitur formaliter beatus per beatitudinem immediate receptam in potentia hominis; ergo si talis potentia esset separata ab homine, adhuc vere realiter haberet illam operationem beatificam, et per consequens esset realiter beata, nec hoc sani capitis negaret nisi forte proterviendo.

Cum dicit ad secundam rationem, quod substantia non fit immediate a substantia, 40. Nota.
ut a causa proxima, sed tantum ut a causa principali, quæro, quando ignis generatur ab igne, a quo sit tanquam a causa proxima et immediata? aut erit a substantia ignis, et habetur propositum; aut erit ab aliquo accidente, puta a calore substantiæ generantis, et tunc sequitur quod imperfectius essentialiter erit causa æquivoca effectus perfectioris essentialiter; calor enim est essentialiter imperfectior quacumque substantia, ut patet 7. *Metaphys. text. com.* 4. Aut ponitur generatio ab aliqua potentia ignis generantis, et tunc quæro de illa potentia, aut est substantia, aut est accidens, et arguitur ut prius. Et cum ultra dicit, quod nullum accidens causatur immediate a substantia, licet multa sequantur sub-

stantiam in genere causæ efficientis per modum naturalis sequelæ, tum quæro de calore ignis a quo sit genitus, ponendo quod realiter distinguatur ab ipso, etiam ipsi habent ponere? Aut erit genitus a substantia ignis immediate, et habetur propositum; aut ab aliquo accidente immediate, et tunc quæro de illo alio, et sic vel oportebit stare ad aliquod accidens immediate causatum a substantia, vel oportebit procedere in infinitum in accidentibus. Nec valet dicere, quod calor ille concomitatur substantiam ignis per modum naturalis sequelæ, quia cujuscumque entis absoluti realiter distincti ab alio, est assignanda aliqua causa productiva. Et dixi *entis absoluti*, propter relationes, quæ concomitantur extrema posita, et ideo per se non producuntur, sed non est sic de ente absoluto realiter distincto; oportebit ergo dicere, quod calor in igne sit immediate causatus a substantia ignis. Et propterea quæro de quantitate substantiæ, a quo sit causata, certum est quod non ab aliqua quantitate, ut patet, nec a qualitate, cum sit posterior ex natura rei, ergo immediate erit causata a substantia, cujus est talis quantitas.

Nec hîc oportet dicere, quod tantum concomitatur ex necessitate naturæ talem substantiam, quia quod sic concomitatur, per nullam potentiam potest esse sine eo, ad quod necessario sic concomitatur, ut patet de relationibus, quæ necessario concomitantur extrema posita in actu, et ideo simpliciter est impossibile hujus-

…ationes …non …ssunt …istere …ine …remis.

modi relationes posse existere sine extremis. Sed quantitas per divinam potentiam potest existere sine substantia cujus est, ut patet in sacramento Altaris. Et propterea quæro de calore sive de quantitate, quæ ponuntur entia absoluta, et realiter distincta a substantia, aut sunt entia vera causabilia absolute, aut simpliciter incausabilia. Si primo, quæro a quo sint causabilia, aut tantum a substantia prima, aut simul a prima et a secunda. Si primo, ergo quantitas esset immediate a Deo; et ultra sequitur, quod posset Deus facere substantiam sine quantitate. Si secundo, habetur intentum.

Ad responsiones dictas et ad rationes 41.
Doctoris quas facit *in dist.* 12. probando quod forma accidentalis non producit substantiam, nec virtute propria, nec virtute substantiæ; quod non virtute propria, patet, quod nec etiam virtute substantiæ cujus est ut instrumentum. Et probat quadrupliciter ibi: Primo, quia instrumentum apud Thomam non movet in motum a principali agente; ergo aliqua est operatio substantiæ, quæ movet accidens ad agendum, et sic immediate agit. Secundo, quia causa principalis et instrumentalis sunt essentialiter ordinatæ, sicut superior et inferior. Causa autem superior prius natura attingit effectum quam inferior; in illo ergo priori producta est substantia immediate a substantia, et consequenter in secundo signo naturæ in quo terminatur actio causæ secundæ, non producitur substantia nisi idem bis producatur. Tertio, quia quo instrumentum non se extendit illuc, oportet principalis agentis actionem pertingere, sed actio accidentis non attingit immediate essentiam materiæ; patet ergo generationem substantialem, quæ sit in materia, oporteret immediate elici a substantia. Quarto, quia, cum dicitur, accidens generaret substantiam in virtute substantiæ, ly *in virtute* aut addit aliquid absolutum, aut respectivum; si absolutum, cum id sit accidens, eadem quæstio erit; si respectivum, manifeste patet quod ex respectu superaddito accidens non potest facere substantiam, quia relatio non habet virtutem activam. Et ultra, illa relatio esset

accidens, tum quia non potest negare quin substantia in suo ordine sit immediatum principium elicitivum propriæ operationis, ut patet ex ratione causæ superioris principalis.

Et confirmatur, quia quamvis Deus apud Philosophos non causaret, nisi mediantibus causis secundis, tamen ipsa est immediata causa propriæ operationis in suo ordine; igitur sic se habebunt substantia creata et forma accidentalis, dato quod non causet, nisi mediante accidente. Has tamen rationes prolixius adduxi *in* 4. *dist.* 12. exponendo eas.

12. Speculare hæc omnia. Cum igitur dicit, ista primo neganda, quod substantia est sua potentia operativa, cum sint proprie loquendo, principalis et instrumentalis, superior et inferior; dico ponendo, quod *A* sit causa principalis, et *B* sit ejus potentia, et causa minus principalis respectu *C* effectus; aut enim *B* producit *C* immediate et virtute propria, et tunc accidens erit causa substantiæ, et ultra non diceretur causa minus principalis, quia causa minus principalis nunquam attingit effectum, nisi sic causa principalis simul attingat; aut attingit se in virtute *A*, sic quod *A* principaliter bene attingat ipsum *C*, statim sequitur quod *B* est causa instrumentalis, eo modo quo dicimus quod causa secunda attingit effectum, dicitur causa instrumentalis respectu causæ primæ, ut tenetur a Doctore *in* 4. *dist.* 1. *quæst.* 1. et vide quæ ibi exposui. Erit etiam causa inferior, illa enim proprie dicitur causa inferior, quæ agit in virtute alterius, et illa in cujus virtute alia agit, dicitur causa superior. Si ergo potentia substantiæ, quæ per te ponitur accidens, attingit effectum in virtute substantiæ, sequitur quod talis potentia erit causa inferior, et instrumentalis respectu substantiæ.

Et cum assignat rationem, quod substantia et potentia non se habeant ut causa superior et inferior, quia substantia et potentia operativa non concurrunt ut duæ causæ, licet ut causa, et quasi conditio causæ. Sed hæc ratio nullam habet evidentiam, tum quia quæro a te de illa potentia, aut est vere activa alicujus effectus, et similiter substantia est vere activa ejusdem effectus, et realiter distinguuntur per te; ergo sunt vere duæ causæ, quia nihil deficit de ratione causæ, etiam quia aut substantia ex sua natura est ratio formalis agendi, et similiter potentia substantiæ est ratio formalis agendi; aut potentia non dicit rationem propriam agendi, sed substantia cujus est; aut substantia non dicit propriam rationem agendi, sed tantum ejus potentia. Si primo, habetur intentum, quia illæ sunt distinctæ causæ, quia ab invicem sunt realiter distinctæ, et quia habent rationes formales agendi proprias, et ab invicem realiter distinctas. Si secundo, tunc potentia nullam actionem formaliter haberet. Si tertio, sequeretur quod substantia non est principalis causa, nec etiam iste concederet secundum et tertium modum. Et cum ultra dicit, negando quod se habeant ut causa superior et inferior, sed una ut causa principalis, et alia ut causa instrumentalis, et sic non est necesse instrumentum semper moveri a causa principali. Et quod dicit, quod distinguit de instrumento conjuncto et separato, videntur tantum verba, et nihil ad propositum, quia accipio causam principalem, et sit *A*, et instrumentalem, et sit *B*, et principalis sit substantia, quæ dicatur ignis, et instrumentalis sit accidens, quæ dicatur calor, et comparentur ad effectum, qui dicatur *C*, puta ad ignem genitum, tunc quæro, aut *A* attingit effectum secundum suam rationem formalem, ita quod dicatur vere activa

Doctrina singularis

respectu talis effectus, et similiter *B* attingat, aut *A* tantum attingit effectum mediante *B*. Si primo modo, haberetur intentum, quia *A* actione sibi propria attingit effectum, licet ad eumdem concurrat *B*. Si secundo modo, ergo calor erit totalis causa substantiæ genitæ, quod est falsum. Et ultra sequitur, quod *A* non sit principalis causa respectu *C* effectus, quia nihil dicitur causa alicujus effectus, nisi active concurrat ad unum effectum.

43. Et præterea si A et *B* sic se habent, quod *A* concurrit ut causa principalis, et *B* ut instrumentalis, quæro, aut *B* agit tantum virtute propria, aut virtute *A*; si virtute *A*, ergo se habet ut causa inferior respectu *A*; si virtute propria, sequuntur duo inconvenientia. Primum, quod accidens erit causa substantiæ. Secundum, quia si *A* concurrit virtute propria, et *B* virtute propria, aut concurrunt ut duæ causæ partiales, et ejusdem rationis, sicut duo trahentes navim; aut concurrunt ut duæ causæ partiales alterius rationis, quarum una sit principalis, et alia minus principalis, aut concurrunt ut duæ causæ totales. Si primo, sequitur quod *A* æque immediate attingit effectum, sicut *B*, et habetur intentum. Sequitur etiam quod una illarum potest sic intendi, quod sola, producet effectum, et sic calor posset sic intendi, quod solus posset producere substantiam, quia causæ partiales ejusdem rationis, quæ concurrunt ex æquo, si una illarum intendatur in duplum respectu alterius, illa sola posset attingere effectum, ut patet a Doctore *in primo, dist.* 3. *quæst.* 8. *et in isto secundo*. Si secundo, adhuc habetur intentum, quia causa magis principalis æque immediate attingit effectum, ut patet de intellectu et objecto respectu intellectionis. Si tertio, tunc quæro, aut sunt essentialiter ordinatæ, et tunc *A* et *B* se habebunt ut causa superior et inferior, et *B* non posset agere nisi virtute *A*, nec moveret, nisi motum ab *A*, ut patet de omnibus causis effectivis essentialiter ordinatis; aut sunt duæ causæ totales non essentialiter ordinatæ, et tunc sequitur inconveniens, scilicet quod idem effectus dependebit a duabus causis totalibus non essentialiter ordinatis, quod est impossibile, ut Doctoros tendit *in primo, dist.* 2. *parte* 1. *quæst.* 1. *et* 3. *et alibi sæpe*. Posito etiam hoc esse possibile, adhuc habetur intentum, quia *A* æque immediate attingit effectum sicut *B*, et sic effectus potest esse immediate a substantia.

Causa principalis immediate attingit effectum.

Ad illud, quod dicit de generatione substantiæ, quod terminus generationis substantiæ acquiritur tantum in instanti, et per consequens generatio substantialis instantanea non est operatio aliqua, sed illud idem quod in toto tempore præcedenti generabat in instanti ultimo illius temporis generat terminando generationem suam. Sed hoc videtur minus bene dictum, quia certum est quod *esse* substantiæ veræ generatur, et generatio illa fit in instanti; ergo in eodem instanti quo accipit *esse* vere generatur et producitur, et tunc quæro a quo? aut a substantia, aut ab accidente, et arguitur ut prius. Et cum dicit, quod quia generatio est instantanea, non est operatio aliqua, hoc haberet probare, non enim est necesse operationem semper mensurari tempore. Quædam enim mensuratur instanti, ut patet de generatione substantiæ, patet etiam de illuminatione aeris a Sole, quæ est vera operatio, et tamen instantanea. Et quod dicit quod illud idem, quod in toto tempore præcedenti generabat, in instanti ultimo illius temporis generat, terminando generationem suam, quæro de illo quod generabat in tempore præcedenti, quid 44.

tunc generabat? aut substantiam, aut dispositionem ad ipsam. Si primo, aut ut agens instrumentale, aut ut principale, aut ut utrumque simul: si tantum ut instrumentale, ut accidens, ergo accidens immediate generat substantiam; si tantum ut principale, habetur intentum: si ut utrumque simul, adhuc habetur intentum, et arguatur ut prius: aut instrumentale agit in virtute propria, aut principalis agentis, etc. aut generat in toto tempore accidens vel dispositionem ad substantiam. Quæro tunc, quid est illud, quod attingit substantiam in ultimo instanti illius dispositionis? aut est accidens tantum, aut substantia tantum, aut utrumque simul, et tunc arguatur ut prius.

45. Ad illud quod dicit de illa virtute, quod est res quædam intentionalis imperfectior effectu principali producendo, et productiva ipsius: hoc videtur esse impossibile, quod causa imperfectior essentialiter, sive æquivoca, sive univoca, possit esse ratio formalis producendi effectum perfectiorem, loquendo semper de causa totali, ut etiam iste intendit. Et quod dicit de formis seminum, quæ sunt imperfectiores substantia genita, et tamen ponuntur rationes formales generandi substantiam, dico quod hoc est falsum, quia nec semen, nec ratio seminalis est ratio generandi substantiam, tum quia imperfectior, tum quia in ultimo instanti quo generatur substantia, desinit esse semen; causa autem non agit, nisi quando est, hoc magis infra patebit, *dist.* 18. *hujus secundi*. Et cum dicit secundo, quod accidens conjunctum substantiæ est ipsius virtus, nec oportet aliam superaddere virtutem, dico quod adhuc stat ratio Doctoris, quia semper quæro de illo accidente, in cujus virtute agit? aut propria, aut virtute substantiæ, et arguatur ut prius, et ipsum accidens conjunctum substantiæ nihil facit, quia ut conjunctum aut recipit virtutem aliquam a substantia, aut nihil. Si primo, ergo substantia agit illa virtute immediate, et ultra erit causa superior. Si secundo, ergo substantia tantum agit virtute propria, et arguatur ut prius. Aut illa unio ponitur virtus agendi, quod est impossibile, cum sit relatio. Alias rationes, quæ probant accidens non agere in virtute substantiæ minime solvit.

Ad illud, quod dicit ad aliam rationem Doctoris, quæ probat, quod si essentia intellectualis realiter distinguitur a potentiis, quod Deus posset facere ipsam sine intellectu, quia omne absolutum prius, etc. 46.
Cum dicit, ergo primo, scilicet absolutum prius, etc. dico, quod illa propositio est falsa, etiam secundum doctrinam Doctoris, quia partes essentiales simul sumptæ distinguuntur realiter a toto, et tamen non possunt esse sine toto. Dico, quod si perciperet propositionem Doctoris, assentiret ei ut propositioni quodammodo notæ ex terminis. Et quod dicit de partibus, etc. patet solutio ex his quæ supra *dist.* 12. *q.* 2. vide ibi. Et cum secundo dicit, quod non potest separari unum ab alio propter necessariam connexionem, dato quod talis connexio esset ex causalitate activa, non tamen inferret substantiam esse immediatum principium operationis. Dico quod est manifeste falsum ponere aliquod ens absolutum realiter distinctum a substantia, et ab ipso causatum, et non esse productum immediate a tali substantia, ut supra patuit, et quod non producat illam per productionem mediam. Nec valet fugere ad illam sequelam naturalem, ut su-

Semen non est ratio generandi substantiam.

Contra Cajetanum. Ad manus nostras non pervenit.

pra dixit, quia nullam apparentiam veritatis habet, ut supra deduxi. Ex his quæ dixi satis patet improbatio hujus novi expositoris, et facillime etiam solvi potest, quod dicit de frigefactione aquæ calidæ, ostendendo illas responsiones minime valere. Sed, quia hæc materia magis pertinet *ad dist.* 12. *quarti*, ibi prolixius pertractanda erit.

DISTINCTIO XVII.

(*Textus Magistri Sententiarum.*)

De creatione animæ, an de aliquo facta sit.

A. Hîc de origine animæ plura quæri solent, scilicet *unde* creata fuerit, et *quando* et *quam gratiam* habuerit in creatione. Sicut hominis formatio secundum corpus describitur cum dicitur : *Formavit Deus hominem de limo terræ,* ita ejusdem secundum animam factura describitur, cum subditur : *Et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ.* n. 2. 7. Beda.

De insufflatione et inspiratione Dei.

æstio 1. Corpus enim de limo terræ formavit Deus, cui animam *inspiravit;* vel secundum aliam litteram *flavit,* vel *sufflavit,* non quod faucibus sufflaverit, vel manibus corporeis corpus formaverit ; spiritus enim Deus est, nec lineamentis membrorum compositus. Non ergo carnaliter putemus, Deum corporeis manibus formasse corpus, vel faucibus inspirasse animam, sed potius hominem de limo terræ secundum corpus formavit jubendo, volendo, id est, voluit et verbo suo jussit, ut ita fieret; *et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ,* id est, substantiam animæ, in qua viveret, creavit, non de materia aliqua corporali vel spirituali, sed de nihilo.

Opinio quorumdam hæreticorum, qui putaverunt animam esse de substantia Dei.

Putaverunt enim quidam hæretici, Deum de sua substantia animam creasse, verbis Scripturæ pertinaciter inhærentes, quibus dicitur : *inspiravit* vel *insufflavit,* etc. Cum flat, inquiunt, vel spirat homo, de se flatum emittit ; sic ergo, cum dicitur Deus *flasse* vel *spirasse spiraculum in faciem hominis,* ex se spiritum hominis emisisse intelligitur, id est, de sua substantia. Qui hoc dicunt, non capiunt, tropica locutione dictum esse *sufflavit* vel *flavit,* id est, flatum hominis, scilicet animam fecit. *Flare* enim est flatum facere, *flatum facere,* est animam facere. Unde Dominus per Isaiam : *Omnem flatum ego feci.* Non sunt ergo audiendi qui putant, animam esse partem Dei. Si enim hoc esset, nec a se, nec ab alio decipi posset, nec ad malum faciendum vel patiendum compelli, nec in melius vel deterius mutari. Flatus ergo, quo hominem animavit, factus est *a Deo,* non *de Deo,* nec de aliqua materia, sed de nihilo.

[Margin: B. — Aug. lib. de Genes. ad. lit. 9. c. 2. Ibid. c. 3. — Improbatur — Isaiæ 57. 16. secundum translationem 70. init. — Responsio.]

Quando facta sit anima, an in corpore, an extra.

Sed utrum *in* corpore, an *extra* corpus, etiam inter doctos scrupu- C. Quæstio 2.

Opinio 1. Aug. lib. 7. c. 24. 25. et 27. losa quæstio est. Augustinus enim super Genesim tradit animam cum Angelis sine corpore fuisse creatam, postea vero ad corpus accessisse : « Neque compulsa est incorporari, sed naturaliter illud voluit, id est, sic creata fuit, ut vellet; sicut naturale nobis est velle vivere. Male autem velle vivere, non naturæ, sed voluntatis est perversæ. » Aliorum sententia. Alii vero dicunt, animam primi hominis in corpore fuisse creatam, ita exponentes verba Opinio 2. illa : *Inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ,* id est, animam in corpore creavit, quæ totum corpus animaret; *faciem* tamen specialiter expressit, quia hæc pars sensibus ornata est ad intuenda superiora. Quod anima illa non est præscia operis futuri Ibid. c. 27. Sed quidquid de anima primi hominis æstimetur, de aliis certissime sentiendum est, quod in corpore creentur. Creando enim infundit eas Deus, et infundendo creat. Dicendum est etiam, animam illam non sic esse creatam, ut præscia esset operis futuri justi vel injusti.

In qua ætate Deus hominem fecerit.

D. Aug. lib. de Gen. ad lit. 6. c. 13. et 14. Causæ superiores. Solet etiam quæri, utrum Deus hominem repente in virili ætate fecerit, an perficiendo et ætates augendo, sicut nunc format in matris utero? Augustinus super Genesim dicit, quod Adam in virili ætate continuo factus est, et hoc secundum superiores, non inferiores causas, id est, secundum voluntatem et potentiam Dei, quam naturæ generibus non alligavit, qualiter et virga Moysi conversa est in draconem. Nec talia contra naturam fiunt nisi Exod. 7. 10. *nobis,* quibus aliter naturæ cursus innotuit ; *Deo* autem natura est quod facit. Non ergo contra dispositionem suam illud fecit Deus. Erat enim in prima causarum conditione, sic hominem *posse* fieri, sed non ibi erat necesse, ut sic *fieret ;* « hoc enim non erat in conditione creaturæ, sed in beneplacito Creatoris, cujus voluntas necessitas est. Hoc enim neces- lib. eodem cap. 7. sario futurum est quod vult et præscit. Multa vero secundum Dubium 1. inferiores causas futura sunt, sed in præscientia Dei futura non sunt. Si autem ibi aliter futura sunt, potius futura sunt, sicut ibi sunt, ubi præscit ille qui non potest falli. Sic ergo factus est Adam, non secundum *inferiores* causas, quia non erat in rerum causis seminalibus, ut ita fieret, sed secundum superiores, non *contra* Causæ seminales. naturam operantes, quia in rerum causis naturalibus erat, ut ita posset fieri ».

Quod homo extra paradisum creatus, in paradiso sit positus, et quare ita factum sit.

Hominem autem ita formatum Gen. 2. 8. tulit Deus, ut Scriptura docet, et Aug. lib. de Gen. ad lit. 8. c. 1. posuit in paradiso voluptatis, *quem plantaverat a principio.* His ver- Dubium 2. bis aperte Moyses insinuat, quod homo, extra paradisum creatus, postmodum in paradiso sit positus. Quod ideo factum dicitur, quia non erat in eo permansurus, vel ut non naturæ, sed gratiæ hoc assignaretur.

Quibus modis paradisus accipiatur.

Tres sententiæ de paradiso sunt et quæ sint. A quo principio sit plantatus Aug. l. 12. de Gen. ad liter. c. 34. Qualis sit locus paradisi, et ubi.

Intelligitur autem paradisus localis et corporalis, in quo homo locatus est. « Tres enim generales de paradiso sententiæ sunt : Una eorum qui corporaliter intelligi volunt tantum ; alia eorum qui spiritualiter tantum ; tertia eorum qui utroque modo paradisum accipiunt. Tertiam mihi placere fateor, ut homo in corporali paradiso sit positus », qui ab illo principio plantatus accipi potest, quo terram omnem, remotis aquis, herbas et ligna producere jussit. « Qui etsi præsenti Ecclesiæ vel futuræ typum tenet, ad litteram tamen intelligendum est, esse locum amœnissimum, fructuosis arboribus magnum et magno fonte fœcundum. Quod dicimus *A principio*, antiqua translatio dicit *Ad orientem*. Unde volunt, in orientali parte esse paradisum, longo interjacente spatio vel maris, vel terræ, a regionibus, quas incolunt homines, secretum et in alto situm, usque ad Lunarem circulum pertingentem ; unde nec aqua diluvii illuc pervenerunt ».

Dubium 3.

De lignis paradisi, inter quæ erat lignum vitæ, lignum scientiæ boni et mali.

F. Dubium 4. Sup. Gen. Aug. contra advers. leg. et proph. l.1.c 14. Quare vocatum

In hoc autem paradiso erant ligna diversi generis, inter quæ unum erat, quod vocatum est *lignum vitæ*, alterum vero *lignum scientiæ boni et mali*. *Lignum* autem *vitæ* dictum est, sicut docet Beda et Strabus, « quia divinitus accepit hanc vim, ut qui ex ejus fructu comederet, corpus ejus stabili sanitate et perpetua soliditate firmaretur, nec ulla infirmitate vel ætatis imbecillitate in deterius vel in occasum laberetur ». *Lignum autem scientiæ boni et mali,* non a natura hoc nomen accepit, sed ab occasione rei postea secutæ. « Arbor enim illa non erat mala, sed *scientiæ boni et mali* ideo dicta est, quia post prohibitionem erat in illa transgressio futura, qua homo experiendo disceret, quid esset inter obedientiæ bonum et inobedientiæ malum. Non ergo de *fructu*, qui nasceretur inde, positum est illud nomen, sed de *re transgressionem secuta* » Cognovit enim homo, priusquam tangeret hoc lignum, bonum et malum ; sed bonum per *prudentiam* et *experientiam*, malum vero per *prudentiam* tantum ; quod etiam per *experientiam* novit usurpato ligno vetito, quia per experientiam mali didicit, quid sit inter bonum obedientiæ et malum inobedientiæ. Si vero primi parentes obedientes essent, nec contra præceptum peccassent, non ideo tamen minus diceretur *lignum scientiæ boni et mali*, quia hoc ex ejus tactu accideret, si usurparetur. A ligno igitur prohibitus est, quod malum non erat, ut ipsa præcepti *conservatio* bonum illi esset, *transgressio* malum. Nec melius consideratur, quantum malum sit inobedientia quam hoc modo, cum scilicet ideo reus factus esse homo intelligitur, quia prohibitus rem tetigit, quam si non prohibitus tetigisset, nec pec-

Sit lignum scientiæ boni et mali. Aug. de Gen ad lit. li. 8. c 15. et 14. c. 6. in fine.

Glossa.

Notandum.

Quod si primi parentes non peccassent, non ideo minus scientiæ boni et mali lignum diceretur Aug. super Gen. 8. lib. c. 13.

casset, nec pœnam sensisset. Si enim venenosam herbam prohibitus tetigisset, pœna sequitur, etsi nemo prohibuisset; similiter sequeretur, si etiam prohiberetur res tangi, quæ non tangenti tantum, sed prohibenti obest, sicut aliena pecunia; ideo prohibitum est peccatum, quia prohibenti est damnosum. Cum vero tangitur quod nec tangenti obest, si non prohibetur, nec cuilibet, si tangatur, ideo prohibetur, ut per se bonum obedientiæ et malum inobedientiæ monstretur; sicut primus homo, a re bona prohibitus, pœnam incurrit, ut non ex re mala, sed ex inobedientia pœna esse monstretur, sicut ex obedientia palma.

(*Finis textus Magistri.*)

QUÆSTIO I.

Utrum anima (a) *Adæ fuerit creata in corpore ?*

Alensis 2. *p. q.* 60. *m.* 1. *et* 2. D. Thom. 1. *p. q.* 75. *a.* 1. *et q.* 90. *a.* 4. *et hîc q.* 1. *a.* 1. D. Bonav. *d.* 16. *a.* 1. *q.* 1. *et hîc a.* 1. *q.* 1. Gabr. *q.* 2. Castro *l.* 2. *de hæres. v. anima her.* 3. Pitigianis *in Gen. pag.* 308.

1. Mag. A. B. C. D. Circa distinctionem decimam septimam, in qua Magister agit de origine animæ Adæ, et de loco in quo productus fuit, quæruntur duo : Primo, utrum anima Adæ fuerit creata in corpore ? Secundo, utrum Paradisus sit locus conveniens habitationi humanæ ? Circa primum arguitur quod non, quia eadem productione producitur compositum et forma compositi, quia forma non producitur, nisi quia compositum producitur, 7. *Metaph. materia non fit, nec forma, sed compositum*; sed Adam non fuit productus creatione, quia fecit eum Deus de limo terræ ; ergo nec ejus forma, scilicet anima, fuit creata. T. c. 22. et 27. Idem 8. Met. text. com. 3.

Præterea, sicut res se habet ad *esse*, ita et ad *fieri* ; sed anima Adæ cum sit pars ejus, non habuit *esse* nisi in materia, scilicet in corpore; ergo et in corpore fuit facta. Minor probatur, quia pars alicujus totius, non habet *esse* nisi *esse* totius ; ergo anima Adæ, quæ est pars compositi ut totius, non habet *esse* nisi *esse* compositi, et per consequens nec *fieri* nisi *fieri* compositi. Contra, Magister in littera, ubi exponit illud Genesis : *Formavit Deus hominem, et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ*, dicit, id est, animam in corpore creavit. Ratio oppos.

SCHOLIUM.

Refert, et rejicit breviter errorem Gnosticorum et Manichæorum dicentium animam esse aliquid de substantia Dei, emissum in corpus hominis, de quo Augustinus 7. de Gen. ad lit. c. 2. et 3. et 13. de Civit. c. 24. Refert etiam sententiam, quæ ponit animam habere materiam, et non tractat eam. Sed Augustinus hæres. 86. ait esse errorem ponere animam corpoream, ita etiam l. 2. de Anima c. 5. Bernardus Serm. 40. super Cant. et Serm. 51. in variis, qui tamen videntur posuisse Angelos corporeos, de quo vide D. Bonav. 2. d. 8. p. 1. a. 1. q. 1. et Alens. 2. p. quæst. 34. m. 1. D. Thom. 1. p. q. 51. ar. 1.

Respondeo, (b) circa istam quæstionem fuit unus error, quod anima esset de substantia Dei 2.

Error. Manich. quære Aug. in lib. de duabus animabus. producta. Et ad hoc accipit argumentum ab Augustino, 7. *super Genesim* super isto verbo *inspiravit*, ubi dicit quod flatus dicitur esse de substantia flantis; et hoc dicit glossa Augustini super illud Joannis 20. *Insufflavit et dixit, accipite Spiritum sanctum.*

Hic error est nullus, quia qui concipit substantiam Dei, concipit eam ut indivisibilem et inalterabilem, quæ nullo modo potest aliter et aliter se habere Deus etiam non est perfectio inhærens alicui ut forma, et sic anima non esset forma corporis, igitur si anima est de substantia Dei, est tota substantia Dei, et sic erit Deus. Præterea, anima potest mutari, et mutatur ab ignorantia ad scientiam, a vitiis ad virtutes, et e converso; Deus autem non sic mutabilis est.

Bonav. in 2. dist. 7. 1. q 2. 10. Demissa opinione ista, videndum est, utrum anima sit ex materia? ubi dicit una opinio quod sic, et tamen creatur, quia non est ex materia præcedente vel præexistente, sicut videtur dicere Augustinus 2. *super Genesim*, sed retractat illud *primo Retractationum*, et ideo, quia anima et ejus materia simul non de aliquo producitur, ideo anima creari dicitur.

COMMENTARIUS.

1. (a) *An anima Adæ fuerit creata in corpore*, id est, an in eodem instanti quo corpus fuit perfecte organizatum, anima simul in corpore fuerit creata.

(b) *Responsio. Circa istam quæstionem*, etc. Hic error fuit Manichæorum, de quo vide Augustinum *in libro de duabus animabus.*

Hic Doctor dicit, quod iste error est nullus, quia concipiens substantiam Dei, concipit eam omnino indivisibilem et inalterabilem; sed si anima esset de substantia Dei, vel sequeretur ipsum Deum esse divisibilem, si teneretur quod anima esset de aliqua parte ejus, vel si teneretur quod esset de tota substantia Dei, quia indivisibilis, sequeretur ipsam esse alterabilem et mutabilem et perfectibilem, sicut dicimus quod de materia aquæ fit terra, materia aquæ perficitur a forma terræ; et quia de novo perficitur, ideo de novo mutatur, sic esset in proposito. Nec valet dicere quod Filius Dei est de substantia Patris, ut patet *in primo dist.* 5. et conceditur a Doctore *dist.* 5. *q.* 2. *primi*, et tamen non dicitur substantia illa alterari sive mutari, quia non transit a privatione ad habitum, nam in eodem instanti, simpliciter et ab æterno substantia Dei fit fundamentum filiationis, ideo nunquam privata; privatio enim proprie præcedit duratione habitum, et de hoc jam dictum est *in primo, dist.* 2. *parte* 2. *quæst. tertia in resp. ad principalia argumenta, et dist.* 39. In proposito autem si anima esset de substantia Dei, et haberet *esse* ex tempore, tunc substantia Dei vere mutaretur. Si etiam ab æterno poneretur anima de substantia Dei, adhuc sequeretur subtantiam Dei perfici realiter a creatura, quod repugnat primo enti. Addit etiam probando, quod anima non sit de substantia Dei, quia ex quo Deus non est perfectio inhærens alicui ut forma, ut patet *in primo, dist.* 2. *part.* 1. *q.* 1. sequitur quod si anima esset de substantia Dei, non posset esse forma corporis, patet, quia si parti constituenti repugnat informare, etiam toti constituto repugnabit infor-

Quomodo privatio præcedat habitum. Opinio S. Bonav.

mare, sicut si parti materiali repugnat informare, ita et toti constituto, ut patet a Doctore *in isto* 2. *dist.* 26.

SCHOLIUM.

Resolvit primo animam creabilem esse sine corpore, quia potest esse sine eo. Secundo, quidquid sit an demonstretur animam esse immortalem (de quo Scot. 4. d. 43. q. 2.) ait secundum Philosophum quod non crearetur, quia diceret productionem terminari non prius ad animam, sed ad totum, sicut forma cœli non prius producitur, quam ipsum cœlum.

3. Quidquid sic de hoc (c), dico, Vide Aver. 12. Met. c. 18. declarantem. quod possibile est animam creari sine corpore. Forma enim quæ producitur in *esse* non nisi productione totius, non producitur nisi per accidens, quia non nisi productione totius; nec etiam est Aristot. de hoc. nisi per accidens, loquendo de entitate per se, quæ competit composito, patet 7. *Met.* Forma ergo, quæ potest per se esse, producitur productione propria, vel potest sic produci; anima Adæ est hujusmodi; ergo.

Text. 22. et 60. Dist. 43. q. 2. (d) Sed quid est de facto? Dico, quod non potest demonstrari quod sit per se producta, non enim potest demonstrari quod sit immortalis, ut videbitur *in quarto;* igitur nec quod sit per se producta, propriâ productione.

Vide de his clarius in 4. d. 43. (e) Supposito etiam quod sit immortalis et quod non subsit alicui agenti naturali, nec quantum ad *esse*, nec quantum ad *non esse*, adhuc Philosophus non poneret eam creari, quia dicerent Philosophi, quod sicut forma cœli non potest produci nisi a solo Deo, et tamen non dicitur creari, quia Deus non alia productione produxit formam cœli, quam totum cœlum, et ideo non prius natura fuit forma cœli terminus creationis quam cœlum, ita dicerent quod passo existente disposito, crearet et produceret Deus de necessitate animam, non creatione, quæ terminaretur ad formam, sed ad compositum. Unde non concederent animam creari, non enim sunt imaginati sicut nos, scilicet quod actio Dei in primo instanti naturæ vel temporis, terminetur ad *esse* ipsius animæ, et postea in secundo instanti infundatur corpori, sed ponerent actionem Dei terminari ad *esse* totius in primo instanti naturæ.

COMMENTARIUS.

(c) *Quidquid sic de hoc.* Dicit Doctor 2.
respondendo ad quæstionem, unum de possibili, et aliud de facto. De possibili dicit, quod possibile fuit animam creari sine corpore et hoc probat, quia forma quæ producitur in *esse* non nisi productione totius, nec etiam est nisi per accidens, loquendo de entitate per se, quæ competit composito. Patet 7. *Metatph. t. c.* 22. ut ab aliquibus probatur, tamen est expressius, *text. com.* 26. 27. et Commentator *com.* 23. *in fine*, sic dicit : *Etiam declarat differentiam inter materiam et formam, et dat propositionem in eo quod vult declarare, quod forma, nec est generabilis nec corruptibilis nisi per accidens, et similiter est de materia, et quod generabile et corruptibile in rei veritate est individuum compositum ex materia et*

forma. Hæc ille. Patet ergo quomodo forma non producitur, nisi productione compositi, et hoc est, quia extra compositum, nullum *esse* habet. Sed forma, quæ potest per se esse, producitur productione propria, vel potest sic produci; anima Adæ est hujusmodi, ergo potest produci sine corpore.

uomodo forma oducatur

Sed dubitatur de hoc, scilicet quod forma quæ non potest habere *esse* extra compositum, non possit per se produci, id est, productione propria, et alia a productione compositi. Primo, quia compositum dependet a forma essentialiter; ergo præsupponit *esse* formæ, et forma non habet illud *esse* ex se; ergo ab aliquod producente ipsam formam; ergo prius producitur quam compositum, intelligatur productum; ergo non est producta productione compositi.

3. Secundo, quia compositum dicitur produci per hoc quod forma non producitur ab agente in materia. Hoc patet a Doctore *in* 4. *dist.* 1. *q.* 1. Si ergo prius forma inducitur in materia quam intelligatur compositum habere *esse*; ergo in illo priori habet *esse* productione alia a productione compositi. Tertio, quia terminus formalis generationis, loquendo de termino formali per se, intelligitur prius habere *esse* ipso composito genito, generatio enim denominatur a termino formali per se, ut patet 5. *Phys. text. com.* 4. sicut alteratio ponitur in genere Qualitatis, quia ibi est forma accidentalis, quæ est formalis terminus alterationis.

lteratio n quo genere onatur.

Magis, inquit, *in quid, quam ex quo movetur denominatur mutatio, unde corruptio in non esse mutatio est, quamvis ex esse mutatur quod corrumpitur, et generatio in esse, quamvis ex esse.* Hæc ille. Et sic patet quomodo mutatio semper denominatur a termino *ad quem.* Sed in composito forma est per se terminus formalis generationis, patet per Philosophum 2. *Phys. text. com.* 14. ubi probat formam esse naturam per hoc quod generatio est naturalis, quia est via in naturam, est autem via in formam : *Amplius,* inquit, *natura dicta sicut generatio via est in naturam.* Commentator ibi *in principio commenti : Ista,* inquit, *est alia ratiocinatio, ex qua declarat etiam quod natura dicitur de forma, quoniam hoc nomen* natura *dicitur de generatione, quæ est via ad hoc quod forma fiat.* Hæc ille.

Respondeo præmittendo unum, scilicet 4.
quod non negatur formam in aliquo priori naturæ esse priorem composito, ut etiam probant illa argumenta, sed bene negatur formam habere aliquod *esse* extra compositum. Et licet in aliquo priori intelligatur habere *esse* in materia, quam compositum intelligatur, tamen ad formam existentem in materia, sequitur de necessitate naturæ *esse* compositi. Et ultra, quia tantum compositum dicitur per se generari, et non forma, ut patet 7. *Metaphys. text. com.* 26. 27. *et* 32. ubi hoc clarius patet, quia hoc non tantum est verum de substantia, sed etiam de aliis :

Compositum per se generatur.

Non, inquit, *fit quale, sed quale lignum, neque quantum, sed quantum lignum, aut animal.* Commentator : *Non,* inquit, *generatur qualitas, quæ est tanquam forma, sed generatur corpus habens qualitatem aliquam, similiter in substantia non generatur forma.* Hæc ille. Et licet forma sit terminus formalis generationis, tamen non dicitur generari, sicut etiam essentia divina est terminus formalis generationis divinæ, et tamen non conceditur quod generetur, ut patet a Doctore *in* 1. *dist.* 5. *q.* 1. ubi probatur quod non generatur, et *q.* 2. ubi probatur quomodo est terminus formalis. Solum ergo compositum per se generatur, ideo forma in composito, quæ non potest habere *esse*

extra compositum dicitur generatione compositi, id est, pro quanto est pars alicujus, quod per se generatur, et per consequens dicitur tantum per accidens generari. Addo etiam, quod si formaliter pro aliquo instanti, etiam naturæ posset habere *esse* extra materiam, quod tunc non repugnaret sibi posse pro toto tempore sequenti, quia quod est prius natura alio, saltem positivo, non repugnat esse prius duratione, ut supra patuit. Et in hoc non est difficultas, sed Philosophus expresse negaret, quod aliqua forma corporalis posset habere *esse* sine materia pro aliquo instanti naturæ, licet hoc non esset impossibile Deo, qui etiam facit accidens esse sine subjecto, ut patet *in Eucharistia*. Sed loquendo de anima intellectiva, si Philosophus ponat eam immortalem, habet concedere quod possit esse sine materia. Ex his patet solutio ad rationes, quæ bene concluderent, si probarent quod forma posset in aliquo priori naturæ produci in se existens, ita quod productio in illo priori terminaretur ad formam, ut in se existentem, non ut in materia; sed hoc est impossibile, etiam apud Philosophum, quia agens non producit formam nisi in materia.

Deus facit accidens sine subjecto.

5. (d) *Sed quid.* De secundo principali, scilicet de facto : An scilicet anima in aliquo priori sit producta sine corpore, id est, an de facto sit producta in aliquo instanti, et non in corpore. Dicit Doctor duo, primo, quod non potest demonstrari quod anima sit per se producta, scilicet productione propria, quasi scilicet immediate sit terminata ad ipsam animam in aliquo priori in quo non intelligatur unita corpori; et quare hoc non potest demonstrari, est, quia non potest demonstrari ipsam esse immortalem, ut visum est *in* 4. *dist.* 43. *quæst.* 2. Si enim hoc posset demonstrari, tunc anima posset habere *esse* sine corpore et existere sine ipso, et per consequens posset produci propria productione ; sed non est sic de formis corruptibilibus, quia illæ secundum Philosophum, necessario dependent a materia, ita quod secundum ipsum, est simpliciter impossibile tales formas posse existere sine materia, ut patet 7. *Metaph. t.* 60. *sive ultimo*, ubi vult quod omnes partes, quæ possent manere separatæ a toto composito sunt elementa, id est, partes materiales; sed forma non potest manere separata toto composito destructo, vide ibi, et Commentatorem.

An anima producta sit sine corpore.

(e) *Supposito.* Secundo dicit, quod *supposito etiam quod* anima *sit immortalis*, etc. Si enim secundum Philosophum Deus posset in aliquo instanti naturæ producere animam, ita quod in eodem instanti non esset necessario unita corpori, tunc Philosophus haberet concedere ipsam creari, quia tali productioni nihil necessario præsupponeretur. Poneret enim philosophus, quod esset simpliciter impossibile Deum posse immediate producere de novo animam intellectivam, non præsupposito corpore organico immediate receptivo illius, et licet sustinendo immortalitatem animæ, anima secundum ipsum, post corruptionem compositi, posset remanere et per se existere, non tamen secundum ipsum, posset immediate produci propria productione, sed tantum productione totius. De hoc vide Doctorem *dist.* 43. *quæst.* 2. 6.

Immortalitas animæ non potest demonstrari via naturalis.

SCHOLIUM.

Resolvit contra errorem Origenis animas non extitisse ante corpora, ita Hieronymus, epist. 27. ad Aug. et epist. ad Demet. c. 9. Cyrill. in id Joan. 1. *erat lux vera.* Leo epist. 11. August. (quidquid dicat Durand. 4. d. 43. q. 1). 12. civit. 23. et 12. Trin. 15. 1. retract. 1. et 8. Damasc. 2. c. 12. Bernard. serm. 2. de Nat. Dom.

4. Vide Bonav. ibi supr. q. 3. Sed supposito quod fuerit creata, fuitne simul creata cum formatione corporis? De hoc videtur sentire Augustinus quod non, 7. *super Gen. c.* 24. sed quod fuerint creatæ simul cum Angelis, et postea accessisse ad corpora.

Sed contrarium hujus habetur ab Augustino *de Eccl. dogm. cap.* 13. ubi dicit sic : *Animas hominum non esse ab initio inter cæteras intellectuales naturas, nec simul creatas, sicut fingit Origenes* ; vide litteram *in dist. sequenti.*

Ponitur ad hoc ratio congruentiæ talis : *Dei perfecta sunt opera, Deut.*32. quod etiam est rationabile, si Propheta taceret, quod opera Dei sint perfecta. Anima est pars imperfecta (f) dum actu non informat; igitur non debuit sic creari.

Si anima esset ante corpus, mereretur. Præterea, non fuisset rationabile, si fuisset creata ante corpus, quin habuisset aliquem actum vel operationem propriam ante corpus ; igitur similiter potuit mereri et demereri, quod est contra Apostolum *Rom.* 9. loquens enim ibi de Jacob et Esau dicit : *Cum nondum nati essent* (g) *aut aliquid egissent, ut secundum electionem propositum Dei maneret, non ex operibus,* etc.

5. Ad Arg. 1. Ad primum argumentum dico (h) quod illud verum est de forma, quæ non producitur alia productione quam productione totius ; quando autem forma producitur productione, quæ saltem ordine naturæ præcedit unionem sui cum materia, non est verum. Et secundum hoc, possunt assignari hîc duæ productiones passivæ, una ad animam sicut ad unum terminum partialem, alia ad totum.

Secundum (i) etiam argumentum currit de forma, quæ accipit *esse*, quia compositum accipit *esse* ; in hac enim productione, *fieri* totius est via, et ratio ad *esse* partis. Illa etiam probatio de parte, non est vera de parte, cui non repugnat per se esse, si separetur, vel vera est quantum ad *esse* totius, in quo includitur *esse* partis.

COMMENTARIUS.

(f) *Anima est pars imperfecta, dum actu non informat, et ideo non debuit sic creari.* 7.
Pars enim nata est perfici a toto cujus est pars, et hoc participative, ideo anima, absolute loquendo, est perfectior, ut actu est in toto, cujus nata est esse pars, quam sit extra totum. Et dixi *absolute loquendo*, quantum scilicet ad perfectionem essentialem, et in actu primo, participative tamen, licet, ut beata sit perfectior in actu secundo, de hoc patebit *in quarto*.

(g) *Cum nundum nati essent*, etc. Nam Jacob antequam esset natus fuit prædestinatus, et Esau reprobatus, et sic patet quod nullum opus, nec bonum, nec malum habuere. De hoc vide Doctorem *in primo, dist.* 31. et quæ ibi exposui.

(h) *Ad primum.* Ad argumenta principalia, primo arguit probando quod non fuit creata, quia compositum non fuit datum; ergo nec anima. Antecedens patet, consequentia patet, quia anima fuit producta productione totius, quia forma non producitur, nisi productione totius, ut 7. *Metaph. text. com.* 27. 32. Cum ergo Adam fuerit factus de limo terræ; ergo anima ejus non fuit creata.

Respondet Doctor quod textus Philosophi bene concludit de forma, quæ tantum producitur productione totius, ut supra patuit. Sed in proposito anima producitur

prius natura quam corpus informet; prius enim natura intelligitur corpus organizatum, et posterius natura anima producitur, et post infunditur, ideo producitur propria productione. Sunt ergo duæ productiones : Una terminatur ad *esse* ipsius animæ, et alia ad *esse* totius. Sed si Deus præsupponeret necessario *esse* corporis, ut immediatum receptivum animæ, non posset ipsam animam producere in aliquo instanti temporis vel naturæ, quin in eodem præcise instanti esset unita corpori, ut supra dixi. Sed est agens mere contingens, et in sua actione non præsupponit necessario materiam, ut ab omnibus Theologis conceditur.

(i) *Secundum.* Ad secundum dicit quod hoc argumentum currit de forma quæ accipit *esse*, quia compositum accipit *esse*, id est, quæ nullo modo potest habere *esse* nisi in composito, et quæ non potest aliquo modo produci nisi in materia, a qua dependet in *esse* et in *fieri*.

QUÆSTIO II.

Utrum paradisus sit locus conveniens habitationi humanæ?

Alensis *p.* 2. *quæst.* 87. *m.* 2. *art.* 2. D. Thom. *p. q.* 102. *art.* 1. *et* 2. Abulen. *in c.* 13. *Gen. quæst.* 98. *et q.* 107. Perer. *l.* 3. *in Gen. q.* 3. Rabanus *et* Strabus *relati a Magistro hic.* D. Bonav. *hic dub.* 2. Richard. *art.* 2. *q.* 5. Durand. *q.* 3. Barth. Anglus *de proprietatibus rerum c.* 112. Pitigianis *in Gen. pag.* 336.

1. Mag. E. F. Arg. 1. Arguitur quod non (a), quia Magister dicit, quod paradisus præ altitudine loci attingebat ad globum Lunarem; sed sphæra ignis attingit ad illum globum Lunæ; ergo non est conveniens habitationi hominum.

Arg. 2. Gen. 7. Præterea, Paradisus est locus superior omni monte, quia aquæ diluvii ascendentes super cacumina montium quindecim cubitis, non ascenderunt usque ad paradisum, sed in aliquibus montibus non est conveniens locus habitationi humanæ propter raritatem aeris; quod patet per Philosophos, qui volentes inquirere de astris ascendebant altissimos montes portantes secum spongias plenas aqua, ad condensandum aerem sive ad hauriendum aerem grossum. Unde nec ros, nec pluvia, nec ventus ibi ascendunt, sicut dicit Solinus de Monte Olympi.

Contra Genes. 2. *Tulit Deus hominem, et posuit eum in paradiso voluptatis,* etc. Cap. 2.15.

COMMENTARIUS.

(a) *Arguitur quod non,* etc. Hanc quæstionem, ideo forte non explicavit Lychetus, vel quia satis clare sententiam suam proposuit Doctor, vel quia nullam continet difficultatem, aut controversiam speculativam metaphysicam aut physicam; neque enim dubitare potuit quin sit ex scripto Oxoniensi, cum nulla dubitandi sese offerrat occasio, et ab aliis interpretibus præsertim Tartareto, commento illustretur. Nos pauca majoris doctrinæ causa adjungemus. 1. Supplem. Poncii.

SCHOLIUM.

Paradisum esse habitationi aptum, ut patet pro utroque statu naturæ, nam ibi Adam et Eva facti sunt, eoque delati post lapsum Enoch et Elias, Gen. 5. et 4. R. 2. Quoad locum paradisi ostendit non esse ad globum Lunæ, nec in suprema vel media parte aeris, et rationes sunt claræ. Putat etiam non esse sub æquinoctiali, quia Zona torrida non est habitabilis, quæ est sentent. D.

Thom. super Aristot. et antiquorum. Tamen ex navigatione Hispanorum in novo orbe constat habitabilem esse in multis locis, et valde temperatam et fertilem, sicut et Antipodas esse, quos Augustinus 16. civit. 9. Beda l. de rat. temp. 32. Lactan. 3. divinarum instit. c. 24. et alii omnino esse negarunt, vide Conimbric. 2. de cœlo c. 14. q. 1.

2. ...le Aug. ...euchium in ...smopœia ...lex. de ...Ales in ...umma. ...Albert. ...gnus in ...sum. ...Quære ...oannem ...echeam, ...de 49. ...4. q. 13. Phys. ... c. 23.

Dico quod sic, (b) tam pro statu naturæ lapsæ quam innocentiæ. Pro statu naturæ lapsæ, patet de Enoch, *Eccl.* 44. *et Gen.* 5. de Elia 4. *Reg. c.* 2. nec oportet recurrere ad miraculum, ex quo non est necessitas, ut patebit. Pro statu naturæ rectæ, patet de Adam et Eva.

De modo altitudinis, dicunt quidam quod attingit usque ad globum Lunarem, sed quoad longitudinem, dicunt ipsum esse ad Orientem. Unde alia translatio habet : *Paradisus, quem plantaverat Deus ad Orientem*, ubi nostra habet *a principio*, etc. Quantum ad latitudinem dicunt ipsum esse sub æquinoctiali ; et dicunt ultra quod locus æquinoctialis est maxime habitabilis, quia licet habitantes ibi habeant Solem bis in anno super Zenith capitum suorum, cito tamen recedit ab eis propter motum, quem habet ibi velociorem, et ideo modicum calorem causabit, et temperatum, quia pauciores facit ibi reflexiones. Quod autem sit motus Solis velocior, patet, quia circulus æquinoctialis est major circulus, cum non attingat alterutrum Tropicorum ; una autem die naturali Sol currit totam terram motu firmamenti, igitur sub æquinoctiali citius movetur quam sub altero Tropicorum. Patet per illam regulam : *mobile in æquali tempore, magis transiens de spatio, velocius movetur.*

Si ratio ista valeret, videtur magis concludere oppositum, quia motus facit calorem, et per consequens major vel fortior motus majorem calorem causabit. Ratio etiam in se non valet, sed est falsigraphica, propter quod currendum est ad sententiam Avicennæ 1. *canon. sent.* 2. *doct.* 2. *sum.* 1. c. 8. quod intitulatur *de accidentibus aeris et impressionibus,* et ad Ptolemæum *lib. de dispositione sphæræ.*

3. 3. Cœli t. 42. Vide Aug. 12. super Gen. et Ambr. in lib. de paradiso ad propositum

Quantum (c) ad hoc quod dicunt, quod est ad Orientem, dico quod in quocumque situ sit, potest intelligi esse ad Orientem, quilibet enim punctus in terra potest intelligi esse ad Orientem in comparatione ad cœlum, vel respectu diversorum situum terræ, præterquam respectu duorum polorum, qui sunt immobiles. Unde per esse ad Orientem, non habetur determinatio terræ certa et præcisa, in qua scilicet parte terræ si paradisus.

1. Paradisum non esse ad globum lunæ, neque in suprema vel media aeris regione. Vide 1. meteor.

Quod dicunt (d) de altitudine, et pertingit usque ad globum Lunarem ; vel sunt verba metaphorica, vel falsa, supposito quod Paradisus sit locus habitabilis, quia experimur ignem moveri super aerem ex motu, scilicet elementorum. Etsi enim parvus ignis non possit ascendere super aerem, usque ad sphæram ignis, hoc est propter virtutem parvam ipsius, non potentem resistere corrumpentibus ipsam ; igitur oportet locum ignis esse usque ad locum Lunæ, sed in igne non est habitatio conveniens humanæ naturæ,

nec naturæ mixtorum, propter calorem nimium. Nec potest dici, quod sit in superiori parte aeris, quia illa inflammatur vehementer propter propinquitatem ignis. Nec etiam potest attingere usque ad medium interstitium aeris, quia locus ille est frigidissimus perpetuo secundum Philosophum, cujus causa positiva est frigiditas nubium in eisdem locis ; causa privativa duplex, scilicet carentia caloris generati per reflexionem radiorum Solis a terra, et carentia caloris causati a Sole directe. Cum igitur Paradisus ponatur locus conveniens habitationi humanæ, sequitur quod non sit in loco aliquo prædictorum, nisi ponatur locus ille accidentaliter temperatus, sicut sunt loca sub polo Arctico, secundum Martianum *in Mundi descriptione,* et Plinium 2. *Naturalium*, *c.* 7.

4. Vide Abulensem super Gen. Diluvium non pervenit ad paradisum.

Nec valet argumentum de diluvio, quia aquæ diluvii inundaverunt miraculose, sic ascendentes ad punitionem peccatorum, ubi igitur non inundaverunt, non fuit factum miraculum ibi. In Paradiso autem cum non essent ibi peccatores, non debuerunt per miraculum inundari. Nec ratio istorum valet, qui ponunt, quod fuit naturalis ascensus ille, quia scilicet per congregationem stellarum humidarum in aliquo signo, sicut alibi patere poterit, quia hîc satis per Scripturam et Sanctos patet oppositum.

Quod dicitur de æquinoctiali, quod ibi est regio temperata, non videtur verum, quia quando hyems est nobis frigidissima, non removetur ab eis Sol, nisi per viginti quatuor gradus, et tunc est eis propinquior quam sit nobis in maxima æstate, in qua distat a nobis per viginti quinque gradus ; quare plus habent de calore in fortissima hyeme nostra quam nos in maxima æstate nostra ; aliam rationem non posuit Doctor iste.

Dico igitur (e) ad quæstionem, quod est locus conveniens habitationi humanæ, quia non oportet quod sit in tanta altitudine sub æquinoctiali, sed est in regione temperata, nec est necessarium, quod sit ad Orientem, et si ibi est, tamen est æque temperata. Per dicta patet ad argumenta.

SCHOLIUM.

De loco paradisi nihil resolvit, nihilque de eo certo resolvi potest, verisimilius tamen est esse ad Orientem, id est, ad regiones Persidis, Armeniæ, Arabiæ, Mesopotamiæ, quæ in Scriptura per Orientem intelliguntur, quia tales sunt respectu Judææ, verisimilius etiam est esse in Mesopotamia, quia fuit in Eden, Gen. 4. et hæc est in Mesopotamia, item alluitur Mesopotamia Tigri et Euphrate. Vide Pererium 5. in Gen. quæst. 2. et l. 7. in Pitigianem, supra, et Estium hîc § 17. Paradisum adhuc existere, verius videtur, quia sic tenent Justinus Martyr respons. ad Orthodoxum quæst. 75. 76. Iren. 5. contra hæres. Isid. libr. de vita et obitu Patriarcharum, Aug. l. 2. contra Pelag. c. 29. de quo bene noster Pitigianis sup. fol. 344. contra Pererium, qui l. 3. in Gen. quæst. 5. de paradiso, cum aliis oppositum tenet.

COMMENTARIUS.

(b) *Dico quod sic*, etc. Arguitur hîc de Paradiso illo, de quo *Genesis* 2. fit mentio 2.

illis verbis : *Plantaverat autem Deus Paradisum voluptatis a principio in quo posuit hominem, quem formaverat*, etc. De eo autem variæ sunt Patrum et Theologorum sententiæ. Quidam enim non intelligunt locum ullum corporalem, unde totum illum Scripturæ passum, quo describitur paradisus, spiritualiter et mystice intelligendum censent, non in sensu litterali, quem verba præseferunt. Ita Philo Judæus *in lib. de mundi opificio, et in lib. de Allegoriis legis Moysaicæ*, Origenes *super Genesim*, Ambrosius *in lib. de Paradiso, et lib.* 6. *Epistolarum cap.* 42. *ad Sabinum.*

Variæ sententiæ de Paradiso.

Alii existimant illam descriptionem Paradisi litteraliter tantum intelligendam, alii vero litteraliter et spiritualiter ; et hi omnes conveniunt in hoc contra præcedentem sententiam, quod *Paradisus* in illo loco Scripturæ significet locum aliquem terrestrem. Quæ sententia ita placuit cæteris omnibus Patribus, ut oppositam Origenis plurimi erroneam judicaverint. Et certe Augustinus 8. *de Gen. ad litteram* omnes has sententias refert, sed posteriorem præfert, verba ejus sunt : *Tres enim generales de Paradiso sententiæ sunt* ; *una eorum qui corporaliter intelligi volunt tantum; alia eorum qui spiritualiter tantum* ; *tertia eorum qui utroque modo Paradisum accipiunt. Tertiam mihi placere fateor, ut homo in corporali Paradiso sit positus.*

Noster Doctor hîc supponit hanc communem sententiam, quæ etiam satis patet ex accurata illa Scripturæ descriptione, quæ cum nihil impediat, omnino in sensu litterali intelligenda est, quamvis etiam spiritualiter intelligi possit, ut et tota Scriptura. Unde Augustinus 13. *civit.* 21. postquam allegoricam expositionem Paradisi proposuisset : *Ista*, inquit, *et si quæ alia commodius dici possint de intelligendo spiritualiter Paradiso, nemine prohibente dicantur, dum tamen et illius historiæ veritas fidelissima rerum gestarum narratione commendata credatur*. Chrysostomus etiam *homilia* 13. *in Genesim : Ideo Moyses describens Paradisum, et nomen loci in quo erat, scilicet Eden et plagam Orientalem, quam spectabat, et nomina fluminum e Paradiso egredientium fere nota omnibus, tam subtiliter et accurate enarravit, ut non liceret nugari volentibus decipere simpliciores, dicendo nullum fuisse in terra Paradisum, sed in cœlo, et alias fabulas, suaque somnia jactando. Nam si, cum Moyses tantam in describendo Paradiso diligentiam posuerit, nihilominus tamen fuere nonnulli fabulantes non fuisse super terram Paradisum, multaque alia a doctrina Moysis alienissima inducentes, et verba ejus aliorsum, quam dicta sunt, detorquentes, quid futurum fuisset, si non tam minutatim, tam dilucide, denique tam enucleate Paradisum descripsisset.*

Paradisus fuit locus terrestris.

Supposito ergo quod Paradisus hîc fuerit locus aliquis terrestris, quærit hic Scotus ? an fuerit locus conveniens habitationi hominum ? Hæc autem quæstio ut habeat aliquem convenientem sensum, intelligi debet quantum ad naturalem situm et naturam Paradisi ; nam quod aliquo modo fuerit conveniens locus, sive naturaliter, sive supernaturaliter, non potest esse in controversia, quandoquidem fuerat locus deliciosissimus, et de facto in eo collocatus fuerat primus parens, indeque postea in pœnam sui peccati expulsus cum posteris suis qui eodem loco generarentur, si non fuisset peccatum. Quia vero hanc convenientiam ad habitationem humanam habere poterat, vel naturaliter vel supernaturaliter, quæritur hîc an naturaliter eam habuerit? Ratio autem dubitandi pro parte negativa est, quod aliqui ipsum posuerint sub globo

3. An Paradisus fuerit locus conveniens habitationi hominum ex natura sua.

Rationes partis negativæ.

Lunæ seu in concavo ejus, ubi dicitur communiter collocari sphæra ignis; alii vero in locis altioribus omnibus montibus; alii denique sub linea æquinoctiali seu sub Zona torrida, quæ inhabitabilis existimabatur olim propter nimium calorem, sed ubicumque ex his locis collocaretur, non posset esse naturaliter conveniens habitationi humanæ, ut patet.

Pars affirmativa præfertur.

His tamen non obstantibus, concludit Doctor Paradisum fuisse locum convenientem habitationi hominum, quæ sententia jam communissima est, ut postea videbimus. Probat Scotus hanc conclusionem quoad statum naturæ institutæ seu innocentiæ, ex eo quod primi parentes sint positi in eo, et quoad statum naturæ lapsæ, ex eo quod eo translati sint Enoch et Elias. Nec dicendum est quod miraculose redderetur conveniens habitationi horum hominum, non vero ex natura sua, quia non debemus recurrere ad miraculum sine causa; nulla autem causa, aut necessitas urget nos ad recurrendum hîc ad miraculum, ergo potius dicendum est quod naturaliter erat conveniens habitationi humanæ quam miraculose.

4. Ubi situs erat Paradisus.

Ut probet minorem, in qua est tota difficultas, proponit aliorum sententiam de situ Paradisi. Qui dicunt quod Paradisus situs fuerit quantum ad altitudinem in concavo Lunæ, quantum ad longitudinem in Oriente, et quantum ad latitudinem sub linea Æquinoctiali. Quantum ad primum de altitudine ita tenet Magister hîc, nescio quo fundamento probabili. Quantum ad secundum de situ ad Orientem, patet, quia ubi nostra translatio habet: *plantaverat Deus Paradisum voluptatis a principio*, quæ translatio est Hieronymi, qui secutus est Aquilam, Symmachum et Theodotionem; translatio alia, nempe septuaginta Interpretum, quam omnes fere Græci Patres amplectuntur, habet *ad Orientem*, loco istius *a principio*. Quantum ad tertium de situ ejus sub linea æquinoctiali, fundamentum videtur esse quod terra sub ista linea sit temperatissima, quia licet Sol sit bis in anno supra capita eorum directe, tamen quia non diu permanebat apud ipsos, propter velociorem motum ejus, in illo circulo non poterat generare immoderatos calores, sed valde moderatos.

5. Quomodo motus est causa caloris.

Ad hoc ultimum primo respondet Doctor, potius rationem illam de motu esse ad oppositum, quia motus est aliquo modo causa caloris, non quidem immediata et proxima, saltem secundum Scotum, cum formaliter sit respectus, et respectus non possit esse principium immediatum formæ absolutæ, qualis est calor, sed conditio applicans causam proximam vel motum materialiter sumptum; ergo velocior motus est causa majoris caloris, et consequenter si Sol velocius moveretur supra locum constitutum sub linea æquinoctiali, deberet tanto magis majorem ibi calorem producere.

Deinde dicit ipsam rationem in se esse falsigrapham, quia licet bene sequeretur quod nimii calores non impedirent temperiem istius regionis seu plagæ, si Sol cito moveretur et recederet ab illa, modo recessus Solis esset talis et tantus, ut non posset magnos calores facere; tamen si recessus non sit tantus, certum est quod non possit sequi ex eo quod cito recederet, quin calor esset immoderatus, quia ergo ratio prædicta ex festino recessu Solis arguit moderatos calores, et omnis festinus recessus hoc non inferat, sed aliquis propterea committit fallaciam talem qualem committeret, qui ex eo quod aliquis sit animal, vellet arguere quod esset rationale.

Dices cum Conimbricensibus 2. *cœli cap.* 14. *art.* 3. licet eo loci calores diurni

sint valde intensi, tamen non continuari eos diu, sed succedere noctem, suoque frigore, quod durat tamdiu quamdiu durat calor, temperare illum calorem. Sed contra, quando apud nos fervent calores æstivi, omnino de nocte etiam non desinunt, et licet sint minus intensi quam de die, tamen intensiores sunt quam calor diurnus hiemis; ergo etiam calores nocturni istius plagæ erunt etiam vehementer intensi juxta proportionem intensionis quam habet calor diurnus, et consequenter non erit tantum frigoris nocturni, quantum possit sufficere ad temperandum calorem diurnum.

Hæc probant ex motu cœli, et quantum est ex parte caloris, quem de se in ea regione produceret nullo modo esse posse locum convenientem habitationi humanæ, aut saltem non esse tam convenientem, quam exigerent homines in paradiso, atque adeo paradisum sub illa zona seu linea æquinoctiali, non esse constitutum. Et hoc est quod intendit Doctor hîc in fine § *Quod dicitur de æquinoctiali*, dum dicit terram sub illa linea non esse temperatam, nimirum considerata præcise actione Solis et corporum cœlestium, cum quo tamen stat quod aliunde posset esse temperata, nimirum ob frequentiores ventos et pluvias, prout constat esse ex navigationibus Indicis, quamvis veteres auctores communiter cum Aristotele 2. *Metaph.* 5. et D. Thoma 1. *part. quæst.* 102. existimaverint terram omnem sub illa linea fuisse prorsus inhabitabilem ob vehementiores calores quam ut ferri possunt. Advertendum autem quod licet Doctor citetur pro eadem communi sententia veterum a Conimbricensibus, ipse tamen nullo modo asserat inhabitabilitatem istius terræ, sed solummodo non esse temperatam sufficienter ut in ea collocaretur paradisus.

...modo ...undum ...torem ...ra sub ...inoctali ...a est ...mpera- ...ta.

...erra ...æqui- ...ctiali ...a est ...tabilis ...alicui ...erata.

6. (c) *Quantum ad hoc quod dicunt quod est*, etc. Illud alterum quod auctores prædictæ sententiæ asserebant, nempe paradisum constitutum ad Orientem, dicit non esse sufficienter fundatum, quia prætterquam quod nostra translatio vulgata præferenda sit omnibus aliis, quamvis admittatur paradisum in Scriptura collocatum esse ad Orientem, inde nihil certi potest concludi quantum ad determinatam partem mundi; in qua esset, quia ubicumque diceretur collocari, ibi esset ad Orientem in comparatione ad aliquas alias partes mundi, unde Hibernia, quæ est ad Occidentem in comparatione ad alias partes Europæ, est ad Orientem si comparetur ad Indias Occidentales; ergo cum nullum aliud sit fundamentum istius sententiæ quoad hoc, præter illa verba Scripturæ, secundum minus approbatam translationem, omnino caret sufficienti fundamento.

Ex constitutione Paradisi ad Orientem non potuit colligi circa quam determinatam mundi partem fuit.

Communiter tamen dicitur quod locus paradisi debeat esse ad Orientem in comparatione ad Palæstinam, vel ad locum in quo formatus fuerat Adam, et ita sit, necne, ad propositum parum facit.

7. (d) *Quod dicunt de altitudine*, etc. Impugnat sententiam Magistri collocantis paradisum sub cœlo Lunæ, quia quandoquidem paradisus sit locus voluptate deliciisque plenus, ut incoleretur ab hominibus innocentibus, Dei amicis et filiis adoptivis, profecto nullo modo dici debet collocari immediate sub cœlo Lunæ, quia ille est locus naturalis ignis, ut communiter asseritur et colligitur ex motu naturali ignis, semper se quantum potest elevantis supra aerem, non vero est locus naturalis terræ petentis esse sub aere et aqua. Nec dicendum est miraculose collocatum sub cœlo paradisum, quia miracula sine necessitate non sunt asserenda. Adde, nullum esse fundamentum istius sententiæ, quod sane solum sufficit ad ejus im-

Paradisus non erat immediate sub cœlo lunæ.

pugnationem. Præterea, si ibi esset constitutus paradisus, cur esset ponendus Angelus ad custodiendum ipsum, ne homines, ejecti post peccatum ad terram nostram, eo se conferrent, cum nullo modo possint ad concavum Lunæ volare, ut patet? Deinde propter eamdem rationem ostendit paradisum non esse nec in media aeris regione, quia superior pars est calida, media est ex se semper frigida, locus autem paradisi debet esse naturaliter temperatus. Adde, si fuisset in aere ullibi, quod deberet impedire, naturaliter loquendo, transmissionem lucis ad partem terræ subjectam, ut manifestum videtur, id autem fieri nullo modo habet probabilitatem.

Non fuit constitutus Paradisus in superiori aut media regione aeris.

8. Quod si qui Patres ita loquantur, ut in superioribus aliquibus locis supra terram collocatum velint, intelligendi sunt in sensu aliquo figurali, non in proprio. Et si objiciatur quod paradisus debeat esse in loco aliquo superiori ad omnem terram, quia alias cooperiretur aquis diluvii, quæ altissimos quosque montes cooperiebant, respondet Doctor negando consequentiam, quia cum illa inundatio facta fuit miraculose in pœnam peccatorum, non erat necesse ut fieret, nisi in habitationibus hominum, unde cum paradisus post peccatum non erat habitatio eorum, non erat necesse, ut pateretur diluvium. Et sane qua ratione conservatur a Deo, ita ut non possit ab hominibus adiri, eadem congrue conservari debuit ab aquis diluvii. Responderi posset secundo, juxta alios, non esse absurdum ut paradisus etiam pateretur inundationem diluvii, præsertim per accidens, ratione inundationis per se factæ in aliis terris, et sane existimo necessario id secuturum in tanta elevatione aquarum, nisi Deus miraculose restitisset.

Quomodo non cooperiebatur Paradisus aquis diluvii.

Addit obiter Doctor improbabilem esse sententiam eorum, qui putaverunt diluvium naturaliter successisse, ob congregationem nimirum stellarum humidarum in aliquo signo, quia Scriptura et Patres satis clare dicunt a Deo potius in pœnam peccatorum fuisse causatum, quod esset falsum si causaretur naturaliter ab illa congregatione, quæ fieret, quamvis nunquam fuisset commissum peccatum, ut patet.

Diluvium non accidit naturaliter.

(e) *Dico igitur*, etc. Conclusio Doctoris est, quod paradisus sit locus aptissimus hominum habitationi, et quidem naturaliter, quia non est recurrendum ad miraculum sine necessitate, unde collocari debet in aliqua temperata regione terræ; ubi autem demum sit collocandus non resolvit Doctor, nec vacat difficultate et controversia. 9.

Pererius *lib.* 3. *in Genes. num.* 122. Torniellus 3. *die creationis mundi*, Salianus *ibidem*, et alii, existimant illum conditum circa fines Mesopotamiæ in iis regionibus, quas Tygris et Euphrates præterlabuntur. Divus Augustinus *lib.* 8. *de Genesi, ad litteram, cap.* 7. Tertullianus *in Apologia*, et alii, quos sequitur Bellarminus *lib. de gratia primi hominis*, fatentur paradisum creatum ad Orientem, sed loco tamen mortalibus incognito. Et sane hæc ultima sententia mihi valde probabilior videtur, præsertim si, ut communius tenetur, paradisus adhuc existit. Ratio est, quia imprimis fundamenta prioris sententiæ, quam secutus videtur scholiastes noster, sunt satis infirma; nam omnes regiones illæ Mesopotamiæ, cum adjacentibus sunt habitatæ, nec constat aliquam terram esse vicinam, cujus aditus prohibetur. Verisimile autem est quod id constaret, si daretur talis terra, præsertim cum verisimile sit paradisum satis magnum continere tractum, utpote omnibus hominibus, si non peccarent, futurum habitaculum. Tum quia aliorum duorum

Incertum qua terræ parte situs Paradisus.

Rationes contra situm ejus circa fines Mesopotamiæ.

fluminum præter Tygrin et Euphratem, quæ ex paradiso oriebantur, nullum extat iis in partibus vestigium, quorum tamen non minus reperiri deberet quam Tygris et Euphratis. Tum denique, quia Tygris et Euphrates non oriuntur in Mesopotamia, sed in Armeniæ montibus, unde cum ista quatuor flumina orta sint in paradiso, ut Scriptura asserit, potius Armenia dicenda esset locus paradisi quam Mesopotamia.

Nec prorsus valet quod aliqui dicunt Tygrin et Euphratem conjungi in Mesopotamia, et iterum disjungi, sicque haberi quatuor capita fluminum, de quibus Scriptura meminit; vocari autem Tygrim et Euphratem illa duo priora capita, antequam conjunguntur; duo vero posteriora capita esse illa flumina, quæ vocantur in Scriptura Phison et Gehon, quamvis jam ita non vocentur. Hoc, inquam, nihil valet, quia ut bene advertit Bellarminus, illa quatuor flumina dicuntur oriri in paradiso, et deinde dividi in quatuor capita; sed certum est quod priora duo capita non possunt dici oriri in Mesopotamia, imo nec posteriora etiam, nisi admodum incongrue, nec potest dici quod illa pars fluminis, in qua conveniunt Tygris et Euphrates in Mesopotamia dividatur in quatuor capita. Deinde Phison et Gehon dicuntur circuire varias regiones, quod non convenit duobus istis fluminibus egredientibus ab illo loco conjunctionis Tygridis et Euphratis, cum brevissimo rectoque tractu in mare Persicum ingrediantur. Præterea juxta hoc paradisus nunc non extaret incognitus et inhabitatus ab hominibus, ut communius supponitur esse.

Adde ad hæc Patres et Doctores communiter per Phison et Gehon intelligere Nilum et Gangem, idque habere magnum fundamentum in ipsa Scriptura.

Objicies, Scriptura ait paradisum constitutum in Eden, nam ubi nostra translatio habet : *Plantaverat autem Deus paradisum voluptatis*, in Hebræo habetur : *Plantaverat Deus paradisum in Eden*. Sed Eden est locus situs prope Charan in Mesopotamia, ut patet ex illo Ezechielis 27. *Charan et Chene, et Eden negotiatores tui*, et ex 4. Genes. *Egressusque Cain a facie Domini habitavit profugus in terra ad orientalem plagam Eden*.

10. Rationes pro situ Paradisi circa Mesopotamiam.

Confirmatur, quia Mesopotamia est regio amœnissima, in eaque habentur ista flumina, quæ dicuntur fuisse in paradiso.

Solvuntur. Nomen Eden æquivocum in Scriptura.

Respondetur in primis secundum omnes vocem *Eden* esse æquivocam, et significare aliquando voluptatem, aliquando nomen loci proprium, et quidem in hoc loco, ubi describitur paradisus, potius dicendum est significare voluptatem seu locum deliciosum, quia id præ se fert expresse nostra translatio, quæ omnibus aliis est præferenda. Quod si etiam significaretur hic locus aliquis proprius per *Eden*, non tamen sequitur quod sit ille locus, qui vocatur *Eden* in aliis locis Scripturæ; tum quia plura loca vocari solent eodem nomine; tum quia certum est quod paradisus, si existat modo, non possit esse iste locus. Adde in Eden in quo collocatus est paradisus orta fuisse quatuor flumina, nullum autem flumen oritur in Eden, quod est in Mesopotamia. Deinde non videtur quod Eden Mesopotamiæ sit tam magnus locus quam sufficeret, ut in eo constitui posset paradisus.

Ad confirmationem respondeo, amœnitatem Mesopotamiæ non accedere ad illam quam habuit paradisus, unde ex illa nihil habetur adjumenti ad sententiam adversam. Quod autem ista duo flumina eam præterlabantur, etiam non facit ad rem, quia in ea deberent oriri, nec suf-

ticit ullo modo quod præterlabantur. Quod si hoc argumentum valeret paradisus deberet æque constitui, ubi alia duo flumina Phison et Gehon præterlabuntur, quod et nullus dicit et absurdum esset, quandoquidem sic paradisus in duabus regionibus valde dissitis esset collocandus.

Alia ratio pro eadem sententia solvitur.

Objcies secundo, jam notum est ubi oriuntur Tygris et Euphrates; ergo cum dicantur oriri in paradiso, facile cognosci potest locus paradisi. Respondeo, licet appareat aliquis locus ubi oriuntur Tygris et Euphrates, posse tamen esse, quod sub terra post alios longissimos tractus alios ortus alibi habeant, loco nobis incognito, et ita sine dubio verisimilius est quod accidat tum in Tygre et Euphrate, tum in Nilo et Gange, quæ quatuor flumina licet a se valde distent, et non unum, sed diversum ortum habere videantur, in aliquo tamen uno loco unum ortum habere possunt, et deinde currere et præterlabi varias regiones nunc supra terram, nunc sub terra. Et per hoc patet breviter ad prolixum Pererii discursum, contendentis contra communiorem sententiam Nilum et Gangem non esse illa duo flumina, quæ in Scriptura vocantur Phison et Gehon.

Nilus et Ganges sunt Phison et Gehon.

11. An adhuc extet Paradisus.

Ad confirmationem porro majorem hujus nostræ sententiæ juvabit aliquid resolvere de alia quæstione, ad tractatum de paradiso spectante : An scilicet adhuc exstet paradisus? Nam si exstet, quandoquidem nullum sit vestigium ejus prope Mesopotamiam, omnino improbabilis videtur illa sententia, quæ in ea, aut circa eam illum collocat. Negant autem eum jam exstare (cum illa nimirum amœnitate et deliciis, cum quibus creatus est, nam de ipsa terra, quæ sic erat amœna non est controversia), et dicunt aquis diluvii factum esse, ut illa amœnitas perderetur, Eugubinus, Oleaster, Pererius, Salianus et alii recentiores. Oppositam vero sententiam tenent veteres fere omnes, tum Patres, tum Theologi, Irenæus, Hieronymus, Augustinus, Theodoretus, Beda, Alcimus Avitus, S. Thomas, et cæteri fere Scholastici 1. *part. quæst.* 102. *et in* 2. *dist.* 17. quorum vel sola auctoritate hæc sententia longe probabilior censenda est, præsertim cum opposita levissimo innitatur fundamento, et cum S. Augustinus de fide putet esse Christiana quod paradisus existat; sic enim asserere videtur *lib. de peccato originali cap.* 23. *Longe aliter se habent quæstiones illæ, quas esse præter fidem arbitratur, quam sint illæ, in quibus salva fide, qua Christiani sumus, aut ignoratur quod verum sit, et sententia definitiva suspenditur, aut aliter quam est, humana et infirma suspicione conjicitur, velut cum quæritur, qualis vel ubi sit Paradisus, ubi constituit Deus hominem, quem formavit ex pulvere, cum tamen esse illum Paradisum fides Christiana non dubitet.* Quæ verba clarissima sunt, nec ullam probabilem admittere possunt glossam, qua ad alium sensum torqueri possint, unde Salianus admittit quidem Augustinum sensisse esse de fide, quod paradisus existat.

Paradisus existit adhuc cum sua amœnitate.

Accedit ad hoc quod Enoch et Elias dicantur communiter translati in paradisum, ubi vivunt usque ad finem mundi, et quidem de Enoch id expresse tradit Scriptura *Ecclesiast.* 44. *Enoch placuit Deo, et translatus est in Paradisum;* ergo remanet adhuc Paradisus. Ludicrum autem est quod ad hoc respondet Salianus, illos quidem contineri intra terram illam, quæ erat olim ante diluvium Paradisus, et ab Angelis ibidem invisibiles conservari. Si enim nihil voluptatis habent ex illo loco, cur in eo potius quam in alio quocumque ponerentur? Aliter respondet anno 987.

Enoch et Elias translati ad Paradisum.

Respondet Salianus male.

erum spondet. non esse eos translatos in paradisum illum voluptatis, quo collocatus erat Adam, neque id haberi sufficienter ex Scriptura, quia paradisus significat locum quemcumque amœnum ac deliciosum, nec additur aliquod epitheton in illo loco, quo Enoch translatus dicitur in paradisum, quo restringatur istud nomen ad paradisum illum Adami. Verum hæc etiam responsio non sufficit, quia licet paradisus significet locum deliciosum, tamen hoc loco capi pro paradiso Adæ, patet ex gravissima Irenæi auctoritate *lib.* 5. *contra hæreses, cap.* 5. *Ubi ergo primus positus est homo, scilicet in paradiso, quemadmodum Scriptura dicit, et plantavit Deus paradisum in Eden contra Orientem, et posuit ibi hominem quem plasmavit, et inde projectus in hunc mundum non obediens. Quapropter dicunt presbyteri, qui sunt Apostolorum discipuli eos, qui translati sunt, illuc translatos esse.* Sic tenet etiam S. Justinus martyr *q.* 85. *ad Orthodoxos*, S. Athanasius *in epistola de Nicena synodo*, Isidorus *lib. de vita et morte sanctorum cap.* 3. et alii, quorum etiam auctoritate satis probatur hoc quod intendimus, quamvis nullam haberemus Scripturam. Nec refert quod alii Patres dicant incertum esse quo translati sint Enoch et Elias, quia licet illis incertum erat, quia non habuerunt fundamentum sufficiens ad rem illam determinandam, tamen hi alii Patres habuerunt, nimirum traditionem illam, de qua mentionem facit Irenæus *supra*, quæ forte ad aliorum Patrum non pervenit notitiam. Adde eamdem esse difficultatem de illa alia terra, in qua essent Enoch et Elias, atque de ipso Paradiso, cur ergo ad aliam terram incognitam potius quam ad ipsum paradisum recurretur?

male.

12. ...jectio ...non Objicies pro adversariis, *Genes.* 7. dicitur : *Aquæ omnia repleverunt in superficie terræ, opertique sunt omnes montes excelsi sub universo cœlo*; ergo cooperuit etiam paradisum, et consequenter destruxit ejus pulchritudinem. Confirmatur, quia si paradisus extitisset immunis ab illis aquis, frustra conficeretur arca pro salute Noe ac suorum, quia poterant salvari in paradiso. Respondeo negando consequentiam, quia sub locutione illa generali non debet comprehendi paradisus, sed solum omnes montes et terra sub cœlo pertinentia ad habitationem peccatorum, quorum scelera diluvio castigare voluit Deus. Nam quemadmodum alia locutio generalis habita *cap. sequenti*, nimirum quod mortui sunt universi homines, remansitque solus Noe et qui cum eo erant in arca, non intelligitur nisi de hominibus vitam mortalem in communi hac terra degentibus, quia alias esset falsa, cum certum sit non mortuum fuisse Enoch, ita etiam hæc locutio restringi debet ad montes et terras pertinentes ad communem hominum habitationem. Ad confirmationem nego sequelam, quia paradisus non erat locus destinatus ad habitationem communem peccatorum, nisi Deus privilegio particulari eo vellet aliquem transferre, ut transtulit Enoch, quod privilegium noluit extendere ad Noe ob plures rationes sibi cognitas. Deinde licet demus fuisse coopertum diluvio Paradisum, non sequitur quin diluvio transacto, iterum acquisiverit pristinam amœnitatem et cum ea adhuc perseveret. Enoch autem interea a Deo poterat miraculose servari immunis.

existentia Paradisi.

Responsio.

Quæres hîc primo, si Paradisus adhuc exstet, quid causæ sit quod eo perveniri non possit, aut ad partes vicinas. Circa hoc Chrysostomus ait ante diluvium patuisse multis viam ad paradisum, licet nemo potuerit ingredi propter Cherubim in ejus custodia relictum ; post diluvium 13.

Cur non possit jam adiri Paradisus.

vero omnino viam illam aquis obrutam, omniaque ejus indicia. Sed et legitur in vita Macharii Romani, ipsum aliosque tres monachos tandem post longissimam ac difficillimam peregrinationem ad aditum Paradisi pervenisse. Verum hæc historia apocrypha, et parvæ aut nullius auctoritatis, ut plurimum censetur. Quantum ad rem ipsam attinet, omnino videtur paradisus fuisse accessibilis ex natura sua, cur enim alias opus esset custodia illa angelica. Propterea vero non cognoscitur jam ubi est, vel quia homines nolunt tantum laboris sumere et difficultatis, vel quia Deus specialiter impedit ne eo perveniant, si qui eo studio ducti ejus inveniendi gratia peregrinantur.

14. Quanta fuit magnitudo Paradisi?

14. Quæres secundo, quanta fuerit magnitudo paradisi? Respondeo id omnino incertum esse. At si verum est quod dicit Pererius, si status innocentiæ perseveraret, adhuc non in solo paradiso victuros homines, sed per reliquam etiam orbis partem habitaturos, satis parvum locum exigeret paradisus. Verum existimo cum Aversa *q.* 75. *sect.* 2. id non satis commode dici, cur enim aliqui potius quam omnes, in paradiso aut extra paradisum collocarentur? Certe qui ad aliquas partes terræ minus jucundas mitterentur, cum eam pœnam quam ob peccatum incurrit Adam et posteri paterentur, quantum ad expulsionem a paradiso, merito conqueri possent. Nec refert quod reliquus orbis esset inhabitatus, sicut non refert modo quod ipse paradisus non habitetur, nisi ab Enoch et Elia. Et quemadmodum nos habemus notitiam rerum, quæ habentur in partibus remotis, quas non inhabitamus, et insuper habemus auctoritatem præsidendi piscibus maris, et dominandi cunctis animantibus terræ, licet nunquam simus redacturi in actum illam potestatem, ita illi, qui inhabitarent paradisum, possent habere tam notitiam rerum, quæ reperiuntur in aliis mundi partibus, quam auctoritatem dominandi et præsidendi piscibus ac animalibus illarum partium, licet nunquam uterentur illo dominio.

Perseverante innocentia, homines omnes non peccatores habitarent intra Paradisum.

Et si quæras, unde haberent notitiam illarum rerum? Respondeo illam aliquos habere posse per revelationem divinam, aut Angelicam, et alios ab illis per relationem humanam. Sed fortassis non esset etiam absurdum, quod ex illismet habitatoribus paradisi aliqui suo arbitrio ad alias partes extra paradisum se conferrent, exploraturi quid in iis cognitione dignum reperiretur, et iterum reversuri, ac aliis quod viderant relaturi, et sic etiam possent dominari actu piscibus et animantibus aliarum partium.

Egredi possent aliqui ex Paradiso reliquum orbem lustraturi.

Itaque concludo, Paradisum tam magnum esse quam sufficeret habitationi commodæ tot hominum, quot simul unquam viverent si status innocentiæ perseverasset, nisi forte dicatur cum Aversa quod ab initio non fuit in tanta magnitudine creatus, sed quod pro multiplicatione hominum postea augeretur; quod si quis ita dicat, tum satis parvam magnitudinem potest illi qui jam existit, et in quo erat positus Adam, tribuere. Et hæc pro præsenti Doctoris quæstione sufficiant.

DISTINCTIO XVIII.

(*Textus Magistri Sententiarum.*)

De formatione mulieris.

A. Gen. 2. 21. 22. In eodem quoque paradiso mulierem formavit Deus de substantia viri, sicut post plantatum paradisum hominemque in eo positum, et post universa animalia ad eum ducta suisque nominibus designata, subnectit Scriptura : *Immisit Deus soporem in Adam. Cumque obdormisset, tulit unam de costis ejus*, et formavit eam in mulierem.

Quare virum prius, et postea de viro mulierem creavit, non simul utrumque?

B. Hîc attendendum est, quare non creavit simul virum et mulierem, sicut Angelos, sed prius virum, deinde mulierem de viro. « Ideo scilicet, ut unum esset generis humani principium, quatenus in hoc et superbia diaboli confunderetur, et hominis humilitas Dei similitudine sublimaretur. Diabolus quippe aliud a Deo principium esse concupierat, ideoque, ut ejus superbia retunderetur, hoc homo in munere accepit, quod diabolus perverse rapere voluit, sed obtinere non potuit. Et per hoc imago Dei in homine apparuit, quia sicut Deus omnibus rebus existit principium creationis, ita homo omnibus hominibus principium generationis. Ideo etiam ex uno homine omnes esse voluit Deus, ut, dum cognoscerent, se ab uno esse omnes, se quasi unum amarent. »

Aug. libr. 12. de civitate Dei cap. 26. et lib. 9. de Genesi ad litteram cap. 13.

Quare de latere viri et non de alia corporis parte formata sit mulier.

C. Cum autem his de causis « facta sit mulier de viro, non de qualibet parte corporis viri, sed de latere ejus formata est, ut ostenderetur, quia in consortium creabatur dilectionis, ne forte, si fuisset de capite facta, viro ad dominationem videretur præferenda, aut si de pedibus, ad servitutem subjicienda. Quia igitur viro nec domina nec ancilla parabatur, sed socia, nec de capite nec de pedibus, sed de latere fuerat producenda, ut juxta se ponendam cognosceret, quam de suo latere sumptam didicisset. »

Quare dormienti viro, et non vigilanti, costa subtracta est?

D. Non sine causa « dormienti quoque viro potius quam vigilanti detracta est costa, de qua mulier in adjutorium generationis viro est formata, sed ut nullam in eo sensisse pœnam monstraretur, et divinæ simul potentiæ opus mirabile ostenderetur, quæ hominis

Hugo l. de Sacram. p. VI. c. 36.

dormientis latus aperuit, nec eum tamen a quiete soporis excitavit. In quo etiam opere Sacramentum Christi et Ecclesiæ figuratum est; quia sicut mulier de latere viri dormientis formata est, ita Ecclesia ex Sacramentis, quæ de latere Christi in Cruce dormientis profluxerunt, scilicet sanguine et aqua, quibus redimimur a pœnis atque abluimur a culpis. »

Ad Ephes. 5. 32. Joan. 19. 34.

Quod de illa costa sine extrinseco additamento facta fuit per Dei potentiam, sicut quinque panes in se multiplicati sunt.

F. Solet etiam quæri, utrum de « illa costa sine adjectione rei extrinsecæ facta sit mulier? Quod quibusdam non placuit. Cæterum si ad perficiendum corpus mulieris Deus extrinsecum augmentum addidisset, majus illud esset quam ipsa costa. Ideoque potius de illo addito quam de ipsa costa mulier facta deberet dici, de quo plures accepisset substantiæ partes. Restat ergo, ut de sola ipsius costæ substantia, sine omni extrinseco additamento per divinam potentiam in semetipsa multiplicata, mulieris corpus factum dicatur, eo sane miraculo, quo postea de quinque panibus, Jesu cœlesti benedictione multiplicatis, quinque milia hominum satiata sunt. » Illud etiam scire oportet, quod cum Angelorum ministerio facta sit mulieris formatio, non est eis tamen tribuenda creationis potentia. « Angeli enim nullam possunt creare naturam, ergo nec formare costam in mulierem, nec carnis supplementum in loco costæ; non quod nihil agant, ut aliquid creetur, sed non ideo creatores sunt, sicut nec agricolæ segetum vel arborum. Solus Deus, id est, Trinitas est Creator. » Facta est ergo fœmina a Deo, etiamsi costa ministrata sit per Angelos.

Joan. 6. Aug. lib. 9. de Gen. c. 15. Mat. 14. Quod Angeli non fuerunt creatores.

Utrum secundum superiores, an secundum inferiores causas ita facta sit mulier, id est, an ratio seminalis id haberet, ut ita fieret, an tantum ut ita fieri posset, sed ut sic fieret in Deo tantum esset causa.

F. Sed quæritur, an ratio, quam Deus primis operibus concreavit, id haberet, ut secundum ipsam ex viri latere fœminam fieri necesse foret, an hoc tantum, ut fieri posset? « Ad quod sciendum est, omnium rerum causas in Deo ab æterno esse. Ut enim homo sic fieret, vel equus et hujusmodi, in Dei potentia et dispositione ab æterno fuit. Hæc dicuntur *primordiales causæ*, quia istas aliæ non præcedunt, sed istæ alias, quæ sunt causæ causarum. Cumque unum sit divina potentia, dispositio sive voluntas, et ideo una omnium principalis causa, tamen propter effectus diversos pluraliter dicit Augustinus, *causas primordiales* omnium rerum in Deo esse, inducens similitudinem artificis, in cujus dispositione est, qualis futura sit arca. Ita et in Deo uniuscujusque rei futuræ causa præcessit. In creaturis vero quarumdam rerum, sed non omnium, causæ sunt, ut ait Augustinus,

Aug. s[…] Gen. li[…] 9. cap. Aug. […] 6. de G[…] cap. 1[…]

Lib. 9. c. 17. Quod non omnium quæ fiunt causæ sunt in creatura.

quia inservit Deus *seminales rationes* rebus, secundum quas alia ex aliis proveniunt, ut de hoc semine tale granum, de hac arbore talis fructus, et hujusmodi. « Et hæ quoque dicuntur *primordiales causæ*, etsi non adeo proprie, quia habent ante se causam æternam, quæ proprie et universaliter prima est. Illæ vero ad res aliquas dicuntur primæ, quæ scilicet ex eis proveniunt. Ideo etiam *primordiales* dicuntur, quia in prima rerum conditione rebus a Deo insitæ sunt. Et sicut creaturæ mutabiles sunt, ita et hæ causæ mutari possunt, » quæ autem in immutabili Deo causa est, mutari non potest.

Distinctio causarum rerum perutilis, scilicet quod quædam in Deo et in creaturis, quædam in Deo tantum sunt.

G. Aug. ibid. c. 18. et 17.

Omnium igitur rerum causæ in Deo sunt; sed quarumdam causæ et in Deo sunt et in creaturis, quarumdam vero causæ in Deo tantum sunt; et illarum rerum causæ dicuntur *absconditæ in Deo*, quia ita est in divina dispositione, ut hoc vel illud fiat, quod non est in *seminali* creaturæ ratione. Et illa quidem, quæ secundum causam seminalem fiunt, dicuntur *naturaliter* fieri, quia ita cursus naturæ hominibus innotuit, alia vero *præter naturam*, quorum causæ tantum sunt in Deo. Hæc autem dicit Augustinus, esse illa quæ per gratiam fiunt, vel ad ea significanda non *naturaliter* sed *mirabiliter* fiunt. Inter quæ mulieris facturam de costa viri ponit, ita dicens : Ut mulierem ita fieri necesse foret, non in rebus conditum, sed in Deo absconditum erat. Omnis naturæ cursus habet naturales leges. Super hunc naturalem cursum Creator habet apud se posse de omnibus facere aliud, quam eorum naturalis ratio habet, ut virga scilicet arida repente floreat et fructum gignat, et in juventute sterilis fœmina in senectute pariat, ut asina loquatur, et hujusmodi. Dedit autem naturis, ut ex his etiam hæc fieri possent, non ut in naturali motu haberent. Habet ergo Deus in se absconditas quorumdam futurorum causas, quas rebus conditis non inservit, easque implet non opere providentiæ, quo naturæ subsistunt, ut sint, sed quo illas administrat ut voluerit, quas ut voluit condidit. Omnium ergo quæ ad gratiam significandam, non naturali motu rerum, sed mirabiliter facta sunt, absconditæ causæ in Deo fuerunt, quorum unum erat, quod mulier facta est de latere viri dormientis. Non habuit prima rerum conditio, ut fœmina sic *fieret*, sed ut *fieri posset*, ne contra causas, quas Deus voluntarie instituit, mutabili voluntate aliquid facere putaretur.

Super Gen. litt. c. 18.

Num. 17. Luc. 1. Num. 22. De gemino opere providentiæ. Aug. libr. eod. c. eod.

De anima mulieris, quæ non est ex anima viri, ut quidam putaverunt, dicentes animas esse ex traduce.

II. Tres opiniones. Aug. lib. de Gen. ad litteram 10. c. 1. Animas non esse ex traduce.

« Quemadmodum mulieris corpus de viri corpore traductum fuit, ita putaverunt aliqui, ipsius animam de viri anima propagatam, et omnes animas præter primam *de traduce* esse, sicut corpora. »

Alii autem putaverunt, *simul* omnes animas ab initio *creatas*. Catholica autem Ecclesia nec *simul*, nec ex *traduce* factas esse animas docet, sed in corporibus per coitum seminatis atque formatis infundi, et infundendo creari. Unde *in Ecclesiasticis dogmatibus, cap.* 14. « Animas hominum non esse ab initio inter creaturas intellectuales natas nec simul creatas, sicut Origenes fingit, dicimus ; neque cum corporibus per coitum seminari, sicut Luciferiani et Cyrillus, et quidam Latinorum præsumptores affirmant. Sed dicimus, *corpus* tantum per conjugii copulam seminari, creationem vero *animæ* solum Creatorem nosse, ejusque judicio corpus coagulari in vulva, et compingi atque formari, ac formato jam corpore, animam creari atque infundi, ut vivat in utero homo, ex anima constans et corpore, et egrediatur vivus ex utero plenus humana substantia. » Hieronymus etiam anathematis vinculo illos condemnat, qui animas *ex traduce* dicunt, inducens auctoritatem Prophetæ : *Qui finxit singillatim corda eorum.* Hoc satis, inquit, innuit Propheta, quod non animam de anima facit Deus, sed singillatim animas de nihilo creat.

Gennadius.

Hieron. Psal. 32. 15. damnatur hic error, sed nulla fit mentio anathematis.

(*Finis textus Magistri*).

QUÆSTIO UNICA.

Utrum in materia sit ratio seminalis ad formam naturaliter educendam de ipsa.

August. 3. *de Trin. c.* 7. *et* 8. *et* 22. *civit.* 14. Greg. Nyss. *orat.* 3. *de resur.* Alens. 2. *p. q.* 60. *m.* 23. D. Bonav. *hîc art.* 1. *q.* 2. Richard. *art.* 1. *q.* 3. Durand. *q.* 2. D. Thom. 1. *p. quæst.* 115. *art.* 2. Herv. *hîc q. un. art.* 3. Capreol. 1. *d.* 42. *q. un. art.* 3. Conimb. 1. *Phys. c.* 9. *q.* 12. *art.* 6. *et* 1. *de gener. c.* 4. *q.* 26. *art.* 1. Philip. Faber. *Theor.* 70. *Vide Doct.* 4. *d.* 43. *q.* 2.

Circa distinctionem decimam octavam, in qua Magister agit de productione mulieris, quantum ad corpus et animam principaliter, et de rationibus seminalibus incidenter quasi, quæritur unum : Utrum scilicet in materia sit ratio seminalis ad formam naturaliter educendam de ipsa? Quod sic, quæro enim, aut aliquid formæ præcedit in materia, et habetur propositum ; aut nihil, et tunc forma creatur, quia de nihilo producitur, et pari ratione per corruptionem annihilatur, a quo enim res incipit, in idem resolvitur ; ergo agens naturale potest annihilare et creare. 1. Arg. 1

Arist. Proculu et Dion

Præterea, generatio est naturalis ; igitur habet principium activum intrinsecum naturale. Antecedens patet. Consequentia probatur, quia *secundo Physicor. Natura est principium motus et quietis ;* forma est magis natura quam materia, ut dicitur ibidem ; ergo oportet quod sit non tantum principium passivum, sed activum ; illud autem principium non est forma inducenda, quia illa nondum est, igitur oportet quod sit inchoativum formæ, quod est ratio seminalis. Arg. 2

Text. Text. 1

Præterea, 7. *Metaph.* dicit Philosophus quod ea quæ fiunt vel generantur a casu, generantur a causa æquivoca, ut a corpore cœlesti ; igitur oportet, quod in eis pars formæ sit principium intrinsecum, Arg. 3

Text. 2 et ind

sicut in generatione univoca, principium extrinsecum movet materiam.

2. Ratio opposit. Contra, si est, aut est eadem respectu contrariarum formarum, aut sunt singulæ rationes seminales singularum formarum specificarum, non eadem, quia tunc idem numero erit pars formarum contrariarum, illæ etiam formæ contrariæ in aliquo differunt, et non in illa ratione seminali univoca, quia illa est eadem respectu earum, secundum te; igitur ex quo conveniunt et differunt, sunt compositæ ex partibus diversarum rationum, quod est falsum. Si sint singulæ singularum, igitur vel una informabit materiam, et non aliæ, et tunc illæ aliæ erunt subsistentes existentes partes formarum materialium, nec informantes materiam; aut omnes informant, et sunt distinctæ secundum speciem, et tunc illa una materia erit informata diversis formis substantialibus specificis, quod est impossibile, quia non magis repugnat formas substantiales specie differentes intensas, informare simul unam materiam, quam remissas.

SCHOLIUM.

Ostendit rationem seminalem non esse materiam, nec potentiam ejus passivam, si hæc distinguatur ab ea, sed activam ; et ponit opinionem Alberti Magni, qui dicit rationem seminalem esse actum ejusdem rationis cum forma generanda, qui cum agente extrinseco facit formam se perfectiorem, alias (inquit) omnes formæ substantiales crearentur, si nihil earum præexisteret, nec genetio esset naturalis, probatur ex tribus locis Philosophi.

Responsio (a), hîc videndum est, quid sit ratio seminalis, et quomodo et ad quid ponatur in materia. Ubi sciendum est, secundum aliquos quod in materia sunt tria, scilicet materia, potentia receptiva et actus. Ratio seminalis non potest esse ipsa materia, vel potentia passiva materiæ, si non differunt realiter, quia Augustinus 10. *super Genes.* dicit quod Levi fuit in Abraham, et similiter Christus secundum Apostolum *ad Hebr.* 7. sed diversimode, nam secundum Augustinum Levi in Abraham, secundum rationem seminalem, unde et Apostolus *ibidem,* dicit eum fuisse in lumbis paternis; sed Christus non fuit in Abraham secundum rationem seminalem, sed tantum secundum corpulentam substantiam; uterque tamen tam Levi quam Christus, fuit ibi secundum materiam vel potentiam passivam materiæ ; igitur materia et potentia passiva ejus non est ratio seminalis. 3. Albertus Magnus Quære Henric. quodl. 4. q. 14. Vide Magistrum in 8. dist. 3.

Probatur etiam, quod non sit ratio seminalis potentia receptiva materiæ, quia secundum Augustinum 9. *super Gen.* (et ponitur in littera hujus distinctionis) Deus multa producit in materia, vel de materia, ad quæ non fuit * potentia seminalis in ea. Sed Deus nihil potest causare vel producere de materia, ad quod ipsa non sit in potentia receptiva; igitur potentia receptiva non est ratio seminalis. * al ratio.

Relinquitur igitur (b), quod sit actus, et hujusmodi actus ponitur ab eis ejusdem rationis vel essentiæ cum forma per generationem Vide Var. 1. 2. dist. hujus.

inducenda, quæ imperfecta præexistens est ratio seminalis, quæ licet sit imperfecta, est tamen nata coagere generanti extrinseco, et in hoc salvare volunt, quod ibi non sit creatio, quia aliquid formæ præsupponitur. In hoc etiam salvant, quod est generatio naturalis, si enim principium activum esset totaliter ab extrinseco, non videretur generatio naturalis.

Text. 3. Hoc autem confirmant per Aristotelem *secundo Physic.* ubi dicit, quod artificialia differunt a naturalibus, quia naturalia habent in se principium motus, artificialia non ; sed illud principium non est principium passivum, quia illud habent artificialia; igitur debet intelligi de principio activo.

Text. 1. Præterea, 6. *Metaph.* dicit Philosophus, quod *principium artificialium est in cognoscente, et principium naturalium in moto ;* cum ergo accipiat ibi principium æqualiter, vel uniformiter (aliter argumentum non valet), et principium artificialium in cognoscente sit activum, oportet, etc.

Cap. 1. Præterea 3. *Ethic. violentum est cujus principium est extra, non conferente vim passo;* igitur per oppositum, passum naturale, quod non movetur totaliter ab extrinseco, sed ab intra, confert aliquam vim, aliter si passum naturale totaliter moveretur ab extra, esset motus violentus.

COMMENTARIUS.

1. Quid sit ratio seminalis. (a) *Responsio, hîc videndum est quid sit ratio seminalis, etc.*

Suppono pro nunc unum, quod scilicet ratio seminalis est principium, vel ratio formalis producendi aliquid, ita quod in ratione seminali includitur ratio productivi, sive modo sit ratio producendi terminum principalem, sive dispositionem ad illum, non curo ad præsens. Pro nunc sufficit mihi quod tam apud Doctorem quam apud opinantes, ista ratio seminalis non est ipsa materia vel potentia passiva materiæ, sed est actus, etc.

(b) *Relinquitur igitur, quod sit actus*, etc. Ista est opinio Alberti Magni, qui dicit quod ratio seminalis est actus ejusdem rationis cum forma per generationem inducenda, et opinio ipsius stat in hoc : pono exemplum, nam in materia plantæ antequam generetur forma substantialis perfecta plantæ præexistit forma substantialis plantæ, sub gradu tamen imperfecto et remisso, et ipsa forma sub tali *esse* est ratio formalis producendi formam ejusdem rationis in materia plantæ in *esse* perfecto. Et licet talis forma imperfecta ex se non possit producere formam perfectam ejusdem rationis, potest tamen coagere agenti extrinseco, puta Soli ad producendum formam substantialem plantæ in *esse* perfecto, et moti sunt ad hoc, ut evitent creationem ipsius formæ, quia si nihil formæ substantialis elementi præfuisset, tunc illa forma crearetur ; ponendo vero aliquid sui præexistere, id est, formam substantialem plantæ in *esse* perfecto, quæ est pars ipsius formæ substantialis in *esse* perfecto, sequitur quod talis forma substantialis in *esse* perfecto non creatur, cum aliquid sui præexistat.

Opinio Alberti Magni.

Quære etiam Henricum quodl. 4. q. 14.

SCHOLIUM.

Refutat opinionem allatam, quod id quod ait, quod alias formæ crearentur. Primo, quia secundum illam sententiam nova pars formæ creatur. Secundo, ratio seminalis ageret, virtute non existentis, vel produ-

cens perfectiorem formam, produceret imperfectiorem, quod est contra eos. Tertio, nihil educitur de aliqua ejusdem rationis secum.

4. Contra primum (c) motivum de creatione arguitur sic : Quæro enim, utrum illa pars formæ de novo adveniens per generationem præfuerit, aut non. Si non, igitur cum illa pars non sit a se, nec aliquid ejus præfuerit, ergo creatur; si præfuit, ergo nihil novi per generationem acquiritur, igitur nihil est totaliter novum; sed omnia fuerunt simul creata, et quodlibet erit in quolibet, quod Philosophus improbat *primo Physic. text.* 27.

Præterea, illud præcedens (d) ponitur forma imperfectior, forma inducenda per generationem, aliter ante generationem esset in materia, forma perfecta ejusdem rationis cum forma inducenda per generationem, et tunc ultra cum in his, quæ sunt ejusdem rationis, minus perfectum non agat, nisi in virtute magis perfecti, sequitur quod ratio seminalis vel illa forma imperfecta præcedens, non aget nisi in virtute formæ inducendæ, quæ nondum est.

Vel formetur sic ratio (e) : Oportet quod forma præcedens et subsequens, quæ ponitur perfectior, sint ejusdem rationis, aliter illa forma esset ex diversis rebus diversarum rationum, tunc sic : Agens quod in virtute sua activa habet formam perfectiorem, habet etiam imperfectiorem ejusdem rationis; igitur sicut perfectior ponitur in esse per generans, sic et imperfectior ; non igitur in materia præfuit ratio seminalis perpetuo.

Nihil deducitur ad actum de eo quod est ejusdem rationis cum eo.

Præterea pars formæ (f), quæ per generationem inducitur, aut educitur immediate de potentia materiæ, et tunc frustra ponitur ratio seminalis præcedere in materia; aut non immediate de materia, sed de illa parte formæ præexistente, sive de ratione seminali, vel de materia, ut est sub illa parte, vel ratione seminali, et utrobique sequitur inconveniens, scilicet quod aliquid educeretur ad actum, de aliquo ejusdem rationis cum ipso.

Respondet ad Albert.

Ad rationem autem (g) quæ probat creationem ibi esse ratione novi acquisiti, quod non præfuit, dico quod aliquid novi sit ibi naturaliter, quod oportet ponere propter causationem causarum secundarum, et motum et mutationem earum, quæ sunt ad illud novum causandum; non est ibi tamen creatio, quia creatio est productio, quæ excludit omnem aliam causalitatem, et causæ materialis, et seminalis, et efficientis creati. Quodlibet autem agens creatum, requirit aliquid in agendo ut concausam efficientem, vel saltem ut principium materiale; igitur ejus actio non est creatio, Patet igitur ad rationem de creatione, quia licet forma illa perfecta vel nova non sit de aliquo, ut ly *de* dicit circumstantiam rei materialis ad creationem, tamen requiritur quod nihil præcesserit necessario requisitum ad *esse* suum, et per idem patet ad rationem de annihilatione. In proposito autem deficit conditio, quia

Quid creatio ?

materia requiritur præexistere, et ita agens non potest creare aliquid, neque annihilare, quia relinquit materiam post corruptionem.

COMMENTARIUS.

2. Scotus arguit contra primum motivum. (c) *Contra, primum motivum de creatione*, etc. In ista ratione arguit Doctor probando quod non generatur, vel si aliquid generatur illud vere creatur. Et ut intelligatur propositio Doctoris suppono unum, scilicet quod ipsa forma imperfecta, quæ dicitur ratio seminalis secundum istos dicatur *A*, et forma perfecta, quæ producitur, quæ est ejusdem rationis cum *A* vocetur *B*; stante hoc quærit Doctor an aliquid ipsius *B* præfuit, si dicatur quod ipsum *B* præfuit, ergo nihil de novo generatur. Si dicatur quod aliquid ipsius *B* præfuit, detur illud. Si dicatur quod est *A*, accipio ipsum *B*, quod de novo generatur, certum est quod illa pars, vel ipsum *B* creatur quia nihil illius partis præfuit, quia tota de novo acquiritur. Si dicatur quod ipsum *B* dividatur secundum aliquam partem sui ipsius, quæ non est ipsum *A*, et sic una pars illius præfuit, et dicatur *C*, accipio illam ultimam partem, quæ de novo acquiritur, certum est quod illa, quæ de novo acquiritur tota producitur, et de nullo sui, quia nihil illius partis præfuit, et sic non potest evadere creationem.

(d) *Præterea, illud præcedens*, etc. Deducit Doctor opinantem ad hoc inconveniens, quia sequeretur quod aliquid ageret in virtute non entis, quod est impossibile, nam forma ejusdem rationis imperfectior non agit ad perfectiorem ejusdem rationis, nisi in virtute perfectioris; sed perfectior ante actionem imperfectioris non est, patet, quia acquiritur per actionem illius, ergo tunc sequitur quod aliquid agit in virtute illius, quod non est.

(a) *Vel formetur sic ratio*, etc. Hæc ratio stat in hoc, quod si agens extrinsecum habet in virtute sua formam perfectiorem, a fortiori habet in virtute sua formam imperfectiorem ejusdem rationis, et sic si agens extrinsecum potest producere *A* in *esse* perfecto, ita quod nihil illius *A* præfuerit, multo magis potest producere in *esse* imperfecto, et sic non est necesse quod talis ratio seminalis præcedat in materia. Dicit autem Doctor quod si potest producere perfectius, potest producere et imperfectius ejusdem rationis, non autem sequitur de imperfecto alterius rationis, quia ignis potest producere formam substantialem ignis, et tamen non poterit producere formam substantialem aquæ, quæ est imperfectior, nec forma frigiditatis. 3.

(f) *Præterea, pars formæ*, etc. Nota quod dicit in ultimo rationis, quod est inconveniens aliquid ejusdem rationis educi de aliquo ejusdem rationis, quia illud de quo educitur semper se habet in ratione passivi et receptivi; illud vero, quod educitur se habet in ratione recepti. Modo est valde inconveniens, quod aliquid recipiat aliud quod est ejusdem rationis, sicut quod una albedo recipiat aliam, vel quod una forma substantialis recipiat aliam, nam recipiens et receptum sunt semper alterius rationis.

(g) *Ad rationem autem*, etc. Dicit Doctor in sententia, quod creatio excludit omnem aliam causalitatem secundam, et causæ materialis, et seminalis, et efficientis creati, quia creans nihil præsupponit ad coagendum sibi. Si dicatur, nonne in creatione animæ præsupponitur ipsum corpus organicum, ut receptivum ipsius formæ? dico, quod aliquid præsupponi contingit dupliciter. Uno modo tanquam

4. Aliquid præsupponi contingit dupliciter. necessarium simpliciter et absolute ad actionem suam, ita quod sit impossibile ipsum agere, nisi præsupponat receptivum in quo recipiatur actio sua. Alio modo, quod licet præsupponat, hoc non est de necessitate absoluta, sed ex ordinatione divina. Primo omne agens creatum sic se habet, et ideo nihil creat, ut patet a Doctore *in quarto, distinct.* 1. *quæst.* 1. Agens autem increatum non sic præsupponit corpus organicum, sed bene secundo modo, et sic creat. Si dicatur quod etsi ordinatione sua præsupponat, ergo tunc non creat animam, dico absolute quod actio Dei, quæ terminatur ad animam, non præsupponit corpus organicum, ita quod tale corpus ex ordinatione divina concurrat ad concausandum in ratione materiæ, nam prius natura creat ipsam animam, et posterius natura infundit, ut patet a Doctore supra *dist.* 17. *quæst.* 1.

SCHOLIUM.

Refutat etiam illam opinionem quoad id quod asserit alias generationem non posse esse naturalem, quia naturalitas non desumitur ab activo, qualis est ratio seminalis, sed a passivo, et solvit loca adducta pro illa opinione ex opinione.

5. Text. com. 3. Text. c. 32. Naturalitas sumitur a principio intrinseco passivo. Arguitur etiam (h) contra illud quod dicunt de naturalitate generationis, vel de ratione transmutationis naturalis. Naturalis enim mutatio est quando passum mutatur, sicut aptum natum est mutari, a quocumque agente fiat, sicut dicitur 2. *et* 8. *Physicorum*; sed nunquam passum est sic aptum propter principium activum intrinsecum ejus in quo est ; ex quo patet quod natura est principium intrinsecum motus in eo quod movetur, inquantum movetur, inexistens sibi, solum propter principium passivum.

Præterea, natura ut est principium motus vel mutationis naturalis,est principium intrinsecum ; sed natura est hujusmodi ratione principii passivi, et non quia est principium activum; ergo. Probatur per Aristotelem 2. *Physic.* qui vult quod accidit infirmo, qui movetur ad sanitatem, quod sit medicus, vel quod habeat illam artem, quæ est principium activum intrinsecum, tunc enim si per se esset, quod haberet tale principium, sanaretur inquantum medicus, quod est falsum.

Præterea, illa vis (i) activa non agit, nisi agens extrinsecum agat prius, si enim ageret ante per unum diem, eadem ratione et per quatuor, et sic semper ascendendo, et ita perpetuo illa ratio egisset in materia; agens igitur extrinsecum prius agit, et prius illam excitat, sed in illo instanti, in quo prius agens agit extrinsecum, est actio naturalis, aliter nunquam esset naturalis, quia non est transmutatio nisi causata ab illo.

Respondetur ad argumentum de artificialibus et naturalibus, distinguendo de *natura*, quod uno modo *natura* distinguitur contra agens a proposito, et sic distinguuntur artificialia a naturalibus ex parte principii activi, quia natura est principium intrinsecum sic determinatum, quo agens naturale agit sic, et non aliter. Sed ars, vel voluntas, vel propositum, est principium quo habens illud Artificiale dupliciter contra naturale distinguitur.

de quo Scot. 2. Phys. q. 1. Artificialia violenter vel neutraliter moventur.

potest sic et aliter agere, sicut placet sibi. Alio modo distinguitur *artificiale* contra naturale ex parte principii passivi, quia naturalia habent in se principium passivum inclinans, et tendens in hoc, ad hoc ut sic agantur. Artificialia autem non habent hujusmodi principium, sic inclinativum, vel inclinans ad talem incisionem vel erectionem, ut patet in ædificiis, imo inclinatur ad contrarium. Unde artificialia, vel moventur ad formam talem contra inclinationem naturalem, et per consequens violenter; vel diceretur quod sunt in potentia neutra, si talis forma artificialis non insit eis contra inclinationem principii receptivi.

Motus est naturalis si potentia passiva inclinat ad eum.

Ad hoc igitur quod motus sit naturalis, sufficit quod potentia passiva rei sit ad talem formam inclinata, nec requiritur ibi principium activum intrinsecum; sed a quocumque agente agatur, erit quod acquiritur simpliciter naturale, solum propter illam inclinationem ex parte principii passivi. Unde grave, posito quod non habeat in se principium activum descensus deorsum, a quocumque tamen active descendat, movetur naturaliter.

6. De hoc Scot. 2. Phys. q. 4. ubi Aretinus.

Ad illud de definitione naturæ, (k) dico, quod natura ut est principium passivum, dicitur non solum de materia, sed etiam de forma. Motus enim lapidis deorsum, est ex forma, scilicet ex gravitate lapidis, nam per eamdem formam per quam res est *hæc*, per eamdem est receptiva passionis consequentis naturaliter naturam ejusdem rei, ut patet de risibilitate respectu formæ specificæ hominis; ideo dico quod natura, ut est principium passivum motus, dicitur de forma.

Ad aliud de differentia artificialium et naturalium, dictum est quod differunt in principio passivo; passivum enim rei artificialis, valde bene recipit formam contra inclinationem suam, ut dictum est, non sic autem passivum rei naturalis, sed secundum inclinationem suam movetur.

Ad aliud 6. *Metaph.* principium rei factibilis est in cognoscente, verum est principium activum; principium autem rei naturalis est in moto, verum est principium passivum, ut dictum est supra.

Explicat definitionem violenti.

Ad aliud de violento, quod est *ab extra non conferente vim passo,* dico quod debet exponi *non conferente*, id est, non præbente inclinationem et tendentiam, imo contrariam inclinationem, non autem debet exponi *non conferente*, id est, non coagente, agenti exteriori. Unde respectu nullius formæ potest esse generatio violenta in materia, quia materia inclinatur naturaliter ad quamlibet formam inducendam in ea, quamvis per comparationem ad qualitates, quæ expellunt et corrumpuntur, et ad formam etiam substantialem, quæ corrumpitur per accidens, posset dici violenta.

Patet igitur quod ratio seminalis non est materia, nec potentia receptiva materiæ, nec actus, secundum istos. Patet etiam quod nec propter vitandam creationem vel annihilationem, nec propter naturalitatem generationis ser-

vandam, sunt necessariæ rationes seminales.

COMMENTARIUS.

5. (h) *Arguitur etiam contra illud quod dicunt*, etc. Dicunt enim isti, quod ideo dicitur generatio naturalis, quia respectu ipsius geniti est in materia principium activum intrinsecum.

Contra hoc arguit Doctor probando quod naturalitas generationis, vel transmutationis, vel mutationis non attenditur penes principium activum naturale, sed penes passivum receptivum. Ex hoc enim dicimus quod talis motus est naturalis, quia principium receptivum, sive passivum habet naturalem inclinationem ad recipiendum talem motum, et similiter dicimus quod generatio est naturalis, qua principium receptivum termini gradus habet naturalem inclinationem ad recipiendum illum, et tale principium receptivum generationis naturalis est intrinsecum. Et probat Doctor quod talis naturalitas dicatur de principio passivo per Aristotelem

2. Phys. context. 3. 2. *Physicorum*, nam vult Aristoteles quod accidit infirmo, qui movetur ad sanitatem, quod sit medicus, vel quod habeat artem medicinæ, corpus enim ægrum per se dicitur moveri naturaliter ad sanitatem, quia habet naturalem inclinationem ad recipiendum illam tanquam perfectionem suam, et ex hoc talis motus dicitur naturalis, et tale principium sic naturale est intrinsecum, id est, quod tale corpus non movetur ad sanitatem, ut principium receptivum illius per aliquod sibi extrinsecum,sed per suam essentiam ; quod modo talis infirmus habeat artem medicinæ, quæ est principium activum inducendi sanitatem, accidit sibi talis ars, ut sit principium intrinsecum activum respectu sanitatis. Si enim infirmus, ut infirmus, haberet per se talem artem, tanquam principium activum sanitatis, et non moveatur per se ad sanitatem tanquam infirmus, sed tanquam medicus, et sic non sanaretur per se tanquam infirmus, sed tanquam medicus, quod est manifeste falsum, patet, quando ars medicinæ ab infirmo separatur, quia infirmus per se movetur ad sanitatem, cum habeat in se principium intrinsecum per se receptivum et naturaliter inclinatum per se ad sanitatem, licet effective inducatur a medico extra. Si ergo medicus est infirmus, non inest sibi per se, sed per accidens tantum.

Pulchra doctrina.

6. Nota. (i) *Præterea, illa vis activa*, etc. Hic etiam probat, quod principium naturalis generationis tantum dicatur de principio passivo vel receptivo, probatur sic, supponendo quod in materia sit forma ejusdem rationis cum termino generationis, quæ sit principium activum ejusdem, tamen naturalis generatio non dicitur naturalis ex hoc quod in tali materia est principium activum, sed ex hoc quod materia habet naturalem inclinationem ad terminum generationis. Probat, quia ipsi dicunt quod illa forma præexistens in materia non prius agit ad generationem formæ, sed prius agens extrinsecum exit ad illam. Patet, quia si prius ageret agente extrinseco semper in materia egisset, quia in illo instanti quo agens extrinsecum agit, ibi est actio naturalis. Probo, quia aliter nunquam esset naturalis, quia non est transmutatio, nisi causata ab agente extrinseco; si ergo talis actio agentis naturalis præcedens actionem formæ in materia dicitur vere naturalis, ista naturalis non est a principio extrinseco, ut patet, ac concedunt ipsi, quia transmutatio naturalis habet principium intrinsecum. Nec erit a forma activa in materia, quia hæc actio est prior actione ipsius formæ, sequitur igitur quod

dicitur naturalis, quia materia prima habet naturalem inclinationem ad hujusmodi actionem et ad terminum ejusdem, et sic patet quomodo hujusmodi naturalitas, tantum per se dicatur de principio passivo.

7. Natura quomodo sit principium. (k) *Ad illud de definitione naturæ.* Hîc dicit Doctor quod natura, ut est principium passivum, dicitur de materia et de forma; nam materia, quæ est proprie subjectum generationis, ut patet *primo de Generatione et corruptione*, habet naturalem inclinationem ad recipiendum terminos generationis, et ut sic, natura prædicatur de materia tanquam de principio passivo et receptivo; quando vero inclinatio naturalis consequitur compositum ratione formæ, tunc dicimus, quod talis natura prædicatur de forma tanquam de principio receptivo, vel tanquam de ratione formali recipiendi.

Exemplum. Exemplum, lapis habet naturalem inclinationem deorsum ratione gravitatis, quæ gravitas non consequitur immediate materiam, sed consequitur talem formam substantialem lapidis; ergo ratione gravitatis habet naturalem inclinationem ad accipiendum motum deorsum, et sic talis motus dicitur naturalis; natura ergo, quæ est principium passivum seu receptivum, talis motus dicitur de ipso lapide, tanquam de principio receptivo, et dicitur de forma tanquam de ratione formali recipiendi, sicut etiam risibilitas dicitur de homine tanquam de principio receptivo, et de anima intellectiva tanquam de ratione formali recipiendi. Et dicit hîc Doctor unum verbum, quod *per eamdem formam, per quam res est hæc, per eamdem est receptiva passionis consequentis naturaliter naturam ejusdem rei,* hoc sane debet intelligi, quia res per hæcceitatem est *hæc* formaliter, ut patet supra a Doctore *dist.* 3. *hujus*, et tamen hæcceitas non est ratio formalis receptiva passionis. Sed debet sic intelligi *per quam res est hæc*, id est, per quam res habet tale *esse* determinatum et specificum ad quod *esse* determinatum et specificum sequitur postea talis et talis hæcceitas.

SCHOLIUM.

Non requiri rationem seminalem in agente æquivoco, saltem universali, nec in univoco immediate agente, ut quando ignis generat ignem

Restat igitur (l) nunc videre de affirmativa, in quo sit ratio seminalis, et aliquid, et qualiter? Ubi sciendum, quod aliqua producunt sibi dissimilia in specie et in forma, ut Sol producens ranam et agentia æquivoca. Alia sunt, quæ producunt sibi similia, et hoc dupliciter, vel immediate, ut ignis ignem, vel mediante propagatione. In primis duobus non requiritur ratio seminalis, mediante qua, forma inducatur, sed in ultimo sic; nihil enim est dicere, quod ignis in producendo ignem de aqua, primo causet sibi rationem seminalem, quæ sibi coagat vel agenti universali, quia elementa sunt imperfectissima entia in genere substantiæ, secundum Comentatorem 3. *Cœli et Mundi com.* 22 *et* 67. semen autem cujuscumque agentis, est imperfectius eo. Non ergo ratio illa seminalis ageret ad formam * perfectam mixti. — 7. Non est ratio seminalis in agente æquivoco, neque in univoco agente immediate, sed tantum in agente per propagationem.

* al. perfectivam.

Præterea, ratio seminalis agit absente agente principali, sed cessante igne a sua actione, non continuatur caliditas vel actio caloris, mediante qua generatur ignis, sed redit aqua ad frigiditatem; ergo.

Præterea, semen ponitur ut sit medium inter generans et genitum ; sed hîc est actio ignis immediata sine semine, quia ignis immediate generat ignem ; ergo.

Text. c. 29. et 31. Præterea, Aristoteles 7. *Metaphysic.* dicit quod sicut in artificialibus non fit aliquid nisi ab extra, ita in naturalibus fit aliquid tantum ab extra, ut ignis ab igne ; igitur non præcessit in materia ratio seminalis, quæ est inchoatio formæ.

COMMENTARIUS.

8. In quo sit ratio seminalis. (l) *Restat igitur nunc videre*, etc. Doctor hîc duo dicit principaliter primum, quod in agente æquivoco producente effectum sibi dissimilem in natura, non requiritur ratio seminalis, ut patet de Sole producente ranam ; nec similiter in agente univoco producente effectum immediate, sicut ignis immediate producit alium ignem, puta in ligno. Et quod non requiratur hujusmodi ratio seminalis, patet, quia quando ignis producit ignem de aqua, non requirit aliquid medium, quo mediante producit ignem ex aqua, quod patet, quia ignis si requirit aliquod medium, et ratio formalis, vel semen quod sit productivum ignis ex aqua, tunc sequitur quod imperfectius potest producere perfectius, patet, nam ignis productus est æqualis perfectionis cum igne producente, cum sit ejusdem speciei ; semen vero est imperfectius agente principali, vel eo cujus est semen, ergo si tale semen requiritur ad producendum talem ignem, ut principium productivum, sequitur quod imperfectius producat perfectius, et in agente univoco per propagationem requiritur semen, ut patet infra.

SCHOLIUM.

Explicat clare quid est semen, et quid ratio seminalis, docetque semen non esse activum respectu generationis, primo quia in instanti generationis, non est ; secundo, quia est imperfectius genito ; loquitur de semine uniformi, de quo 4. d. 43. q. 2.

Quid ergo est semen, et quid ratio seminalis ? Dico, quod semen est corpus quoddam, cujus forma non est intenta propter se, sed propter aliud, ut scilicet ex illo generetur aliquid simile generanti. 8. Quid sit semen.

Et ut hoc melius videatur, potest distingui in natura duplex processus in forma. Unus ascendendo, ut a forma seminis ad formam sanguinis, a forma sanguinis ad formam aliam, scilicet embryonis vel alterius, et iste processus est ab imperfecto ad perfectum. Alius processus est descendendo e converso, a perfectis ad imperfectiora, resolvendo scilicet in cadaver et in fœces, et sic procedendo usque ad elementa vel materiam primam. Illud autem a quo incipit natura in primo processu, est semen, et constat naturam in illo non sistere, sed ulterius procedere et ascendere, usque ad ultimam formam perfectam, et e converso est in descendendo vel resolvendo, scilicet quod natura non sistit citra ultimam, et tota natura est adstricta huic ordini et processui. Semen igitur est quoddam corpus imperfectum, productum a generante, ut sit via ascendendi ad ulteriores formas perfectas.

Quid est ratio seminalis (m)?

Quid sit ratio seminalis. Dico quod est aliqua forma seminis, inquantum semen est, et illud, vel est forma substantialis seminis, vel qualitas necessario consequens formam substantialem seminis, sicut forma tritici in tritico, vel qualitas consequens formam substantialem ejus ; nec semen nec ratio seminis sunt coæva materiæ, quia semen fit ex nutrimento, in quo semine est ratio seminalis, sicut in subjecto, nec semper est semen in seminante, cum fiat de superfluo alimenti.

9. Semen non esse activum respectu generationis. Ad quid est semen? estne propter generationem, ita quod sit principium generationis activum ? Dico quod non, si est semen uniforme, quod dico pro semine maris, quod agit in semine mulieris. Semen tamen uniforme ex quo fit res, quod scilicet decisum est a generante, sive sit patris sive matris, ex quo est uniforme respectu geniti vel generantis (quæ uniformitas et unigeneitas ; in semine poni debet), non potest esse principium activum generationis; propter duplicem rationem. Primo, quia quod non est non potest esse principium productivum substantiæ, sed semen non est in instanti generationis ; ergo tunc non est principium inductivum vel productivum generationis vel termini generationis, nec etiam dum est potest esse principium activum tale, quia semen est aliquid de proximo convertibile in illud quod debet generari, hoc autem habet rationem passivi, non activi.

Imperfectum non causat perfectius se. Præterea, imperfectius non est causa sufficiens activa perfectioris ; sed semen est imperfectius quam res generanda, etiam cum omnibus spiritibus suis ; igitur etiamsi maneret, non posset esse principium activum generationis.

Respondetur, quod semen movet et agit in virtute decidentis, et ideo sic potest agere ad productionem substantiæ et geniti ; et hoc patet per Galenum, qui dicit in semine esse virtutem divinam.

Contra, in virtute non entis, eo modo quo est non ens, nihil agit ; sed generans vel decidens semen, in proposito est non ens, cum non sit præsens illi corpori, in quod debet agere semen vel ratio seminalis, et potest non esse simpliciter; ergo si hîc agit, hoc erit virtute alicujus infra se contenti.

Causæ essentialiter ordinatæ requirunt coexistentiam in agendo. Accidentaliter ordinatæ non requirunt. Præterea, causæ per se et essentialiter ordinatæ, licet simul concurrant ad unum effectum causandum, (sicut patet de Sole et homine, in generando hominem) causæ tamen accidentaliter ordinatæ, non requirunt se in causando ; sed licet una sit ab alia, ex quo tamen est, habet et habere potest propriam causalitatem respectu alicujus effectus, non existente causa a qua est, sicut patet de Platone generato a Socrate, qui potest generare Ciceronem, Socrate non existente, nec causante. Unaquæque igitur causarum accidentaliter ordinatarum agit, et causat propria virtute ; sed generans vel seminans, et semen, sunt accidentaliter ordinata, sicut Socrates et Plato ; igitur ad actionem introductivam formæ ultimæ, non concurrit virtus generantis.

Dico igitur (n) quod nullum se- 10.

men, nec aliquid in semine, est principium activum generationis vel ultimæ formæ, nec est a patre, quia patre non existente, filius generatur, nec a forma cœli, quia multa viventia sunt perfectiora forma cœli; vel igitur ab Angelo vel a Deo, est anima dans vitam, vel oportet interimere aliquam præmissarum; non ab Angelo, quia Angelus non agit nisi mediante motu cœli, relinquitur ergo quod a Deo.

Sed estne principium (o) alterativum prævium illud semen? Videtur quod non, quia si est uniforme, non potest per aliquem gradum entitatis suæ vel per qualitatem suam, seipsum corrumpere vel promovere ad ulteriorem gradum, sicut patet de igne et suo calore; ista etiam qualitas si esset principium alterandi, si alteraret, alteraret se.

Præterea, principium uniforme non est principium activum difformitatis, nisi passivum sit difforme; sed semen est uniforme et unigeneum, etiamsi est activum, et similiter materia; igitur non potest alterare ad tantam diversitatem, quanta apparet in organis ipsius geniti, scilicet corporis organici. Quid ergo? Dico, quod recurrendum est hîc ad virtutem divinam, sicut et Averroes facit, ut patet in dissolutione illarum quæstionum difficilium, *secundo Cœli et Mundi*. Galenus etiam virtutes seminum vocat divinas. Illa igitur, quæ facit diversitatem organorum in corpore animalis, oportet quod sit agens difforme, et hujusmodi est difformis actio caloris vel corporis cœlestis, quæ consona est virtuti divinæ.

Text. 69. et inde.

11. Qualiter ergo ponitur ratio seminalis in aliis * ab animalibus? Dico, quod omnia mixta possunt habere rationes seminales, quia a generante recipiunt qualitates, quæ sunt viæ ad formas ulteriores et perfectiores; in cadavere enim bovis potest induci qualitas aliqua a corpore cœlesti, quæ est via ad formam apis, et est similis illi, quæ datur a generante univoco, et est ratio seminalis; potest etiam ratio seminalis esse in non vere mixtis, sicut in mixtis per juxtapositionem; corpora enim cœlestia non semper generant de vere mixtis, sed de mixtis per juxtapositionem, et tale mixtum potest habere qualitatem, quæ est via ad formam perfectiorem. Item unum elementum potest esse per potentiam divinam, quasi ratio seminalis respectu mixti, ita quod ex uno elemento, potest Deus causare mixtum, sicut de aqua fecit pisces, *Genesis primo*.

* al. animatis. Vide Judicum 14. et 10. Met. t. com. 18.

Qualitas quæ est via ad generationem potest dici ratio seminalis.

Unum elementum potest esse quasi ratio seminalis mixti.

Ex dictis patet, quomodo intelligendum est illud Augustini, *tertio de Trinit. capit nono*, quod in elementis mundi hujus ponendæ sunt rationes seminales, quia possunt sic contemperari, vel per simplicem mixtionem, vel per illam quæ est per juxtapositionem, quod causabitur ex eis quædam qualitas vel forma, quæ erit via ad aliquid perfectius. Et ex hoc potest Augustinus habere intentum suum, *tertio de Trinit.* ubi ostendit quomodo magi Pharaonis fecerunt ranas, nam rationes seminales istorum sunt in elementis contemperatis ad in-

Quomodo magi Pharaonis fecerunt ranas?

vicem, quæ contemperantia non est nisi quædam juxtapositio elementi cum elemento, secundum proportionatam quantitatem et qualitatem; et quia malus Angelus novit illam quantitatem et proportionem, et corpora hujus mundi talia obediunt ei ad nutum, quantum ad motum localem, et ideo potest conjungere, et potuit elementa activa passivis, secundum debitum contemperamentum, et apponere illa directe corporibus cœlestibus habentibus influere secundum hujusmodi contemperamentum, et sic generare ranas. Ex hoc patet quod hujusmodi rationes seminales, non sunt perpetuo cum ipsa materia prima.

12. Ad argumenta de creatione et annihilatione, solutum est jam, et similiter ad alia.

Ad illud in oppositum, dico quod sunt singulæ rationes singularum formarum, et quod sunt ibi per informationem. Nec hoc est inconveniens, quia plures formæ similes sub gradu imperfecto non repugnant, sicut repugnarent sub esse perfecto; patet de frigido, ac calido, et tepido.

In costa Adæ non fuit ratio seminalis. Text. com. 17. et 29.

Ex his quæ dicta sunt, patet quæstio qua quæritur : Utrum in costa Adæ, de qua formata fuit Eva, fuerit ratio seminalis? Dico enim quod non, quia secundum Aristotelem 5. *Met. cap.* 6. semen non est potentia quæcumque remota, sed potentia propinqua, de quo proxime, et per unum processum potest formari res; sed in costa Adæ non fuit aliquid hujusmodi, quia non solum per unam transmutationem, sed nec per quamcumque poterat sic converti naturaliter. Potest ergo dici, quod duplici ratione non poterat costa illa esse semen, nec in ea ratio seminalis : Primo, quia ut dictum est, semen est propinquum convertendum in genitum, cujusmodi non fuit costa illa. Secundo, quia per quamcumque transmutationem non potuit transmutari costa in totum corpus Evæ, quod fuit in perfecta quantitate formatum sine materiæ additione, nec etiam aliquid illius corporis fieri potuit ex ista costa naturaliter, nisi per multas transmutationes. Adducit etiam Magister auctoritatem Augustini *in ultim. cap. hujus dist.* quod factura mulieris de costa Adæ, non habuit causam nisi a Deo sic dicente mulierem ita fieri, etc.

COMMENTARIUS.

(m) *Quid est ratio seminalis.* Nota hîc aliqua, ut intelligatur littera. Pono exemplum, et sit aliquod semen decisum ab homine in matrice, illud dicitur proprie semen, eo quod tale corpus est intentum a natura, non propter se, id est, quod actio agentis naturalis sistat ibi, sed propter aliud, id est, ut ex ipso consequatur aliquod compositum principale intentum. Dicit ergo Doctor quod ratio seminalis, 9. Nota. Exemplum

vel est forma substantialis illius seminis, vel est qualitas activa consequens illam formam substantialem. Secundo dicit, quod nec semen, nec ratio seminalis sunt coæva materiæ; patet exemplo, non enim semen in quo fundatur ratio seminalis est semper in homine seminante, patet, quia illud semen causatur ex nutrimento, et fit de superfluo alimenti. Tertio dicit ibi *ad quid est semen?* Semen est difforme, supple, quod semen viri et mulieris difformiter se habeant, ita quod semen viri sit alterativum et semen mulieris tantum alterabile, vel si ponatur difformitas in eodem semine, ut aliqui ponunt, ita quod in semine viri sint duo consideranda : unum in ratione activi, aliud vero in ratione passivi, tunc illud semen secundum rationem magis formalem et activam et magis spiritualem potest agere in seipsum secundum rationem magis materialem et grossiorem. Dicit ergo Doctor quod si tale semen sit difforme, quod est activum, ponatur manere in fine generationis, ut aliqui volunt exponere Doctorem, credo tamen, quod ad mentem etiam tale semen non sit activum talis generationis, etiamsi maneat, ut patet per secundam rationem. Et ibi etiam dico, quod nullum semen si non est omnino uniforme in toto et in parte, tunc non potest agere ad generationem, ita quod agat in seipsum convertendo illud semen, ita quod ex illo fiat aliud. Hoc patet exemplo, calor enim ut octo, non potest alterare seipsum, quia uniformis, nec aliqua forma substantialis potest alterare seipsam ; non enim ignis qui est uniformis in toto et in partibus potest alterare seipsum, ut ex illo fiat aliud, et quod tale semen sic uniforme non possit esse principium activum generationis, probat per duas rationes, quæ sunt claræ in littera.

Discrimen inter semen viri et mulieris.

(n) *Dico igitur*. Hic Doctor dicit duo : Primum quod nec ipsum semen decisum, nec ratio seminalis est activum ultimi termini generationis, quia dictum est quod semen tantum requiritur in agente univoco per propagationem, et quod tale semen sic decisum, est imperfectius eo a quo deciditur, sive in hominibus, sive in brutis, sive in vegetabilibus, in quibus proprie reperitur semen ; et quod tale semen non sit activum ultimum termini generationis, patet supra, quia ille terminus est perfectior semine, ut puta anima vegetativa, sensitiva vel intellectiva ; ille ergo terminus generationis non est a decidente, quia in patre mortuo adhuc generatur filius in matrice mulieris, nec est ille terminus a forma cœli, quia animata sunt perfectiora, nisi dicatur et teneatur illa opinio supra *in dist.* 14. *quæst.* 1. quod cœlum est animatum anima intellectiva, et tunc posset concedi ipsum esse productivum alicujus viventis, id est, vel anima vegetativa vel sensitiva. De intellectiva non est credendum, cum illa immediate creetur a Deo, nec potest esse ab Angelo, patet, quia Angelus non potest aliquid immediate transmutare ad formam spiritualem, nisi mediante motu cœli, ut est opinio tam Physicorum quam Theologorum; relinquitur ergo quod ab ipso Deo.

Opinio Scoti.

(o) *Sed estne principium.* Secundum dictum est ibi : *Sed estne principium alterativum*, etc. Dicit Doctor quod tale semen decisum, si est uniforme, non est principium alterativum, ut ex illo semine fiat aliquod mixtum, vel corpus organicum, et probat, quia tunc si est uniforme, alteraret se et corrumperet seipsum, quia non posset se alterare, ut ex ipso fiat corpus organicum, nisi tale semen corrumpatur, ut patet in aliis alterationibus. Addit aliam rationem satis claram, quia semen omnino uniforme non potest tantum alterare se, ut ex ipso creetur tanta diffor-

Hoc e tota philosophia est difficillimum, ideo omnes vario modo laboraverunt, et nihil certi perceperunt.

mitas, qualis apparet in corpore organico; oportet ergo ad aliud recurrere. Si vero semen esset difforme, et non corrumperetur ad corruptionem seminis, tunc forte ex intentione posset alterare illud semen ad ulteriorem formam, quæ esset dispositio ad ultimum terminum generationis. Si vero in eodem instanti quo corrumpitur semen, corrumpitur illa virtus alterativa, tunc non posset alterare, patet, quia agens, quod desinit esse in instanti quo forma generatur, non attingit illam formam sua actione, ut patet supra *in hoc secundo, dist.* 15.

DISTINCTIO XIX.

(*Textus Magistri Sententiarum.*)

De hominis statu ante peccatum, qualis fuit secundum corpus, et qualis post peccatum.

A. Solent quæri plura de primo hominis statu ante peccatum, scilicet qualis fuerit homo, priusquam peccaret, et in corpore et in anima, mortalis, an immortalis, passibilis, an impassibilis; de termino inferioris vitæ, et de transitu ad superiorem; de modo propagationis filiorum, et alia multa, quæ non inutiliter sciuntur, licet aliquando curiositate quærantur. Et priusquam ad animi qualitatem pertinentia prosequamur, de qualitate ejus secundum corpus et modo propagationis filiorum, et de aliis quibusdam inspiciamus.

Quo sensu corpus fuit immortale et mortale. « Primus igitur homo secundum naturam corporis terreni et *immortalis* fuit quodam modo secundum aliquid, quia potuit non mori, et *mortalis* quodam modo, quia potuit mori. In illo namque primo statu habuit *posse mori* et *posse non mori*. Et hæc fuit prima humani corporis immortalitas, scilicet *posse non mori*. In secundo vero statu post peccatum habuit *posse mori* et *non posse non mori*, quia in hoc statu moriendi est necessitas. In tertio statu habebit *posse non mori*, et *non posse mori*, quia ad illum statum pertinet moriendi impossibilitas, quod ex gratia erit, non ex natura. »

Quomodo dicitur homo factus in animam viventem.

In primo statu fuit corpus hominis animale, id est, egens alimoniis ciborum; unde et *homo factus* dicitur *in animam viventem*, non spiritualem, id est, in animam corpus sensificantem, quod adhuc erat *animale*, non spirituale, quod egebat cibis, ut per animam viveret. *Factus est* igitur *in animam viventem*, id est, vitam corpori dantem, tamen per sustentamenta ciborum; et tunc erat corpus mortale et immortale, qui poterat mori, et poterat non mori. « Post peccatum vero factum est *mortuum*, sicut dicit Apostolus: *Corpus propter peccatum mortuum est*, id est, necessitatem moriendi in se habet. In resurrectione vero erit *spirituale*, scilicet agile et cibis non egens, et immortale, non sicut in statu primo tantum fuit, scilicet quod *possit non mori*, sed etiam quod *non poterit mori*. Unde Augustinus *super Gen.* « Apostolus ait: *Corpus quidem mortuum est propter peccatum*, etc

Dubium 1. Gen. 2. 7. et I. Cor. 15. 45.

Dubium 2. Rom. 8. 10.

Dubium 3.

Aug. lib. 6. cap. 22. 24. 25. 26. 1. Cor. 15. 44-54. Prius de limo terræ formatum est corpus animale, non spirituale, cum quali resurgemus, et *renovabimur a vetustate*, non in corpus animale, quale fuit, sed in melius, id est, spirituale, *cum hoc mortale induet immortalitatem*, in quam mutandus erat Adam, nisi mortem corporis animalis peccando meruisset. Non ait Apostolus: corpus *mortale* est propter peccatum, sed, *mortuum* ».

Corpus hominis ante peccatum mortale et immortale erat, post peccatum mortuum.

« Illud enim ante peccatum mortale et immortale erat, quia poterat mori et non mori. Aliud autem est *non posse mori*, aliud *posse non mori*. Ideo factum est per peccatum non *mortale*, quod erat, sed *mortuum*, quod non fieret, nisi peccaret. Animale enim est et hoc corpus, sicut primi hominis fuit, sed jam deterius est ; habet enim necessitatem moriendi ». Ecce hîc evidenter aperit Augustinus quod corpus hominis ante peccatum mortale et immortale fuit, sed non qualiter fiet in resurrectione. De hoc eodem Beda *super*
Ibid. c. 25. Beda. Gen. 2. 17. *Gen.* ait : « Non est credendum, ante peccatum ita fuisse mortua corpora, sicut modo. Ait enim Apostolus : *Corpus propter peccatum mortuum est*, sed licet fuissent animalia nondum spiritualia, non tamen mortua, quæ scilicet necesse esset mori. »

Utrum immortalitas quam habuit ante peccatum, fuerit de conditione naturæ, an ex gratiæ beneficio ?

Solet hîc quæri, cum homo B.
primus mortale et immortale corpus habuerit, utrum ex conditione naturæ ipsius corporis habuerit utrumque, an alterum beneficium esset gratiæ, scilicet immortalitas, id est, *posse non mori* ? Ad quod dici potest, quia alterum habebat in natura corporis, id est, *posse mori ;* alterum vero, scilicet *posse non mori*, erat ei ex ligno vitæ, sci- Aug. lib.
licet ex dono gratiæ. Unde Augus- 6. cap. 25.
tinus *super Gen.* « Quodam modo creatus est homo immortalis, quod erat ei de ligno vitæ, non de conditione naturæ. Mortalis erat conditione corporis animalis, immortalis beneficio Conditoris. Non enim immortale erat, quod omnino mori non posset ; quod non erit, nisi cum fuerit spirituale ». Aperte dicit, quod non ex natura, sed ex ligno vitæ habebat *posse non mori*. Propter hoc aliqui dicunt, quod nisi illo ligno vitæ uteretur, non semper viveret, quia Opinio quorumdam.
peccaret. Peccaret enim, si illo ligno non uteretur, quia præceptum erat ei, ut comederet de omni ligno paradisi, nisi de ligno scientiæ boni et mali. Sicut ergo peccavit comedendo quod erat prohibitum, ita etiam peccaret, si non comederet quod erat jussum.

Si non foret præceptum ut de illo ligno comederet et aliis, et non illo uteretur, an posset non mori.

Sed adhuc quæritur, si non C.
esset præceptum, ut de ligno vitæ

ederet, et aliis et non illo vesceretur, numquid posset non mori? Si semper viveret, non utens illo ligno, non erat ei ex illo ligno
Opinio 1. *posse non mori*. Si vero non posset semper vivere, id erat ei ex illo ligno. Aliqui dicunt, quod si non fuisset ei præceptum vesci illo ligno, et aliis et non illo vesceretur, viveret semper; sic determinantes illud quod supra dixit Augustinus, scilicet : « Erat ei de ligno vitæ, non de conditione naturæ » tantum, scilicet quasi non ex conditione naturæ solummodo erat ei, sed etiam ex illo ligno. Aliis
Opinio 2. autem videtur, quod ex ligno vitæ erat ei *posse non mori*, non ex natura. Ideo enim dicitur potuisse non mori, quia poterat uti illo ligno, de quo edens non moreretur.

Quæstio Augustini, quomodo immortalis factus sit homo.

D. Aug. lib. 3. 21. Glossa ordinaria ad illud Genesis 1. 26. Faciamus hominem etc.

De hac vero hominis immortalitate, qualis fuerit, Augustinus *super Genesim*, quæstionem movens sic ait : « Quæritur, quomodo immortalis factus sit homo præ aliis animantibus ; et quomodo cum illis communem acceperit alimoniam. Sed alia est immortalitas carnis, quam in Adam acci-

Duplex, immortalitas.

pimus ; alia, quam in resurrectione speramus per Christum. Ille factus est homo immortalis, ut non posset mori, si non peccaret, moreretur autem, si peccaret ; filii vero resurrectionis non poterunt ultra peccare nec mori. Caro nostra non tunc egebit refectione ciborum, quia nulla poterit esse defectio. Caro Adæ ante peccatum ita immortalis creata est, ut per alimoniam adjuta, esset mortis et doloris expers. Sic ergo immortalis et incorruptibilis condita est caro hominis, ut suam immortalitatem et incorruptionem per observantiam mandatorum Dei custodiret. In quibus mandatis hoc continebatur, ut de illis lignis concessis manducaret et ab interdicto abstineret ; per horum edulium immortalitatis dona conservaret, donec corporalibus incrementis perductus ad ætatem, quæ Conditori placeret, multiplicata progenie, ipso jubente, sumeret de ligno vitæ, quo perfecte immortalis factus cibi alimenta ulterius non requireret ».

Augus lib. qua veteri et nov legis c.

Dubi

Summatim superiorum verborum sententiam perstringit.

Ecce his verbis videtur Augustinus tradere, quod caro primi hominis immortalitatem in se habuerit, quæ per alimoniam ciborum conservaretur usque ad tempus suæ translationis in melius, quando de ligno vitæ comederet, et fieret omnino immortalis, ita ut non posset mori.

Quod ex prædictis consequi videtur, hominem de naturæ suæ conditione quodammodo fuisse immortalem, sed non omnino fieret immortalis, nisi participato ligno vitæ.

Ideo aliqui dicunt, quod immortalitatem de natura habebat, qua poterat non mori, quæ alio-

rum lignorum esu poterat conservari; sed non poterat consummari nisi per assumptionem ligni vitæ. Quod videtur Augustinus sentire *super Gen.* dicens: « Hoc quoque addo, talem cibum illam arborem præstitisse, quo corpus hominis stabili sanitate firmaretur, non sicut ex alio cibo, sed inspiratione salubritatis occulta ». Hìc innuere videtur, quòd cum aliis cibis posset corpus sustentari, hoc cibo indeficiente sanitate firmaretur. Ex quo consequi videtur, quod sicut in natura sua habuit mortalitatem quamdam, scilicet aptitudinem moriendi, ita aliquam immortalitatem in natura sua habuit, id est, aptitudinem qua poterat non mori, cibis adjutus; sed si perstitisset, immortalitatis perfectio esset ei de ligno vitæ. Sed qui hoc tradunt, quomodo superiora Augustini verba, quibus dicit, quod erat immortalis ex ligno vitæ, huic sententiæ non contradicant, diligenter inquirant.

Lib. 8. c. 5.

Non approbatur. Littera b. hujus dist.

(*Finis textus Magistri*).

QUÆSTIO UNICA.

Utrum in statu (a) *innocentiæ habuissemus corpora immortalia?*

Alensis 2. *p. q.* 89. *m.* 5. 6. *q.* 93. *m.* 2. D. Thom. 1. *p. q.* 97. *a.* 1. *et hîc q.* 1. *a.* 4. D. Bonav. *a.* 2. *q.* 1. *et art.* 3. *q.* 1. Richard. *art.* 2. *q.* 1. *et art.* 3. *q.* 1. Gabr. *q. un. a.* 2. *et* 3. Ægid. *q.* 2. *a.* 3. Cajet. *in cap.* 2. *Gen.* Pitigianis *in c.* 2. *Gen. p.* 591. Bassol. Lychet. Tartar. Rubion. Verillon. Anton. Andreas, et alii *hîc.*

1. Circa istam distinctionem decimam nonam, in qua Magister agit de statu hominis secundum se et absolute, quem habuisset in vita sua illa, quæritur unum: Utrum in statu innocentiæ habuissemus corpora immortalia? Quod non, quia corpus, quod indiget alimento et nutritur, videtur esse corruptibile, tale fuisset corpus in illo statu. Patet, Gen. 3. *de omni ligno paradisi comedes, etc.* Major satis patet, quia omne nutribile habet partes fluentes, quæ indigent restauratione, ut in ætate debita, et restauratione, et augmentatione usque ad ætatem debitam, quæ quidem restauratio non fit sine deperditione vel debilitatione humidi radicalis et caloris naturalis, quia aliter crevissent usque ad immensam quantitatem, si nihil fuisset deperditum; si igitur pars sit deperdibilis, et totum. Arg. 1.

Præterea, secundum Philosophum *primo Cœli et Mundi,* omne generabile necessario corrumpetur; cum igitur non sit majoris virtutis posse rem corrumpere quam posse rem generare, si poterant generari, per consequens poterant corrumpi. Confirmatur, quia non est majoris virtutis deducere de *esse* ad *non esse,* quam de *non esse* ad *esse.* Arg. 2. Text. com. 102. et 126.

Præterea, nullum violentum est perpetuum; sed in corpore naturali mixto tali, sunt elementa extra loca sua naturalia; ergo violenter detinentur; sunt etiam ibi qualitates contrariæ simul, quod videtur violentum. Arg. 3. 1. cœl. t. com. 18.

Contra ad Rom. 5. *Per unum hominem intravit mors in omnes,* et cap. 8. *Corpus propter peccatum mortuum est.* Ratio ad opposit.

COMMENTARIUS.

1. Triplex status. (a)Status est stabilis permanentia firmata legibus divinæ sapientiæ. Est autem hominis status triplex : Primus est status naturæ institutæ, et isto statu poterat homo mori, cum eamdem naturam habuerit quam modo habet, et nunc habet potentiam ad moriendum ; igitur et tunc. Patet consequentia, quia peccatum nihil ademit de natura, sed solum ademit gratuita. Potuit etiam in isto statu non mori, quia transtulisset eos Deus de illo statu ad beatitudinem.

Primus status.

Secundus status. Secundus status est naturæ lapsæ, et est status præsentis vitæ, et in isto homo non potest non mori, cum ex peccato incurrerit necessitatem moriendi, Gen. 2. *Quacumque hora comederis, morte morieris*, id est, necessitatem moriendi incurres.

Tertius status. Tertius est status naturæ restitutæ, et status beatitudinis, et in isto statu non potest homo mori, licet habeat eamdem naturam et potentiam, tamen firmatum est lege divina, ut homo non moriatur in statu illo. *Innocentia* etiam capitur tribus modis : Innocentia primo modo est pura per se bonitas, cui ex se omnis annexa est perfectio, et sic solus Deus est innocens, et sic non loquimur hîc. Secundo modo, innocentia pro statu separato actu a vitiis, sicut in hac præsenti vita multi custodiunt se actualiter a vitiis mortalibus, et sic dicuntur justi, juxta illud Psalmi : *Innocentes et recti adhæserunt mihi*, etc. Tertio modo, innocentia accipitur pro statu separato ab omni peccato et pœna actu, licet aptitudine possit et peccare et pati, et sic capit hîc. Immortalitas uno modo accipitur, ut omnimoda immutabilitas, cui simpliciter repugnat mori, et sic solus Deus est immortalis

Innocentia capitur tribus modis.

Immortalitas capitur duobus modis. Alio modo dicitur immortalitas quoad esse substantiale, non seipso, sed dono Dei invariabilitas, sicut Angeli, corpora cœlestia, animæ intellectivæ, quantum ad *esse* substantiale sunt entia invariabilia et immortalia, juxta illud Platonis in Timæo : *O dii deorum, quorum ego opifex idemque pater, vos siquidem opera mea estis, natura quidem dissolubiles, mea autem voluntate indissolubiles*, et loquitur Angelis, quos deos deorum nominat. Tertio modo immortalitas est in eo, qui potest de se non mori, licet possit etiam mori ; et hoc modo homo in statu innocentiæ fuit immortalis, et sic quærit quæstio.

SCHOLIUM.

Sententia D. Thomæ, corpus Adæ ante lapsum fuisse non potens mori, quod etiam videtur D. Bonaventura asserere. Ratio utriusque clare ponitur a Doctore.

Hîc dicitur quod hæc : *corpus in statu innocentiæ fuisset immortale* (ratione negationis intellectæ in hoc, quod est *immortale*) æquipollet huic : *corpus in statu innocentiæ non potuit mori*. Hæc tamen distinguitur, quia ly *non* potest determinare vel addi ad hoc verbum *potuit*, in habitudine ad illud infinitivum *mori*, et sic est falsa. Secundo modo potest præcise determinare vel addi ad illud infinitivum *mori*, dicendo sic : homo in statu innocentiæ potuit non mori, et sic est vera ; ex quo enim modo habet potentiam moriendi, cum per peccatum non sit facta mutatio in natura, ad hoc quod dicta propositio sit vera, negatio non debet addi ad *posse*, vel ad potentiam, quam semper habuit, sed ad ter- 2.

D. Bonav. in præsenti dist. art 2. et 3. p. 1.

minum illius potentiæ, qui potuit non esse.

Conceditur etiam, quod in sensu composito, hæc est vera : homo in statu innocentiæ non potuit mori, quia ly *non* determinat *potuit* in habitudine ad *mori*, stante statu innocentiæ, quo stante, homo non potuit mori ; in sensu divisionis est falsa, et hoc patet in hac : *album non potest esse nigrum.*

Ratio autem quare non potuit mori, stante illo statu, assignatur talis : pœna non potest esse sine culpa ; mors autem est pœna peccati, Gen. 3. *Quacumque hora comederitis,* etc. stante autem statu innocentiæ, non potuit esse peccatum; igitur nec mors.

Præterea, in statu illo fuisset plenum dominium animæ super corpus, et ideo non poterat fieri resolutio in corpore, quia vires inferiores obedissent animæ ad nutum.

D. Thom. 1. p. q. 97. art. 1. Alia ratio assignatur, scilicet quod fuisset hoc, propter aliquam qualitatem supernaturalem traditam animæ in statu illo, quæ quidem conservasset corpus a corruptione, et hæc dicitur esse illa justitia originalis. Non tamen video, quod illa qualitas posset facere, quod tale corpus non pateretur a contrario; et sic tantum potuisset pati quod fuisset mortuum, nec aliquid mori repugnans necessario includebatur in innocentia.

COMMENTARIUS.

2. S. Bonaventura respondet et dicit, quod hæc propositio : *corpus in statu innocentiæ fuit immortale*, æquivalet huic propositioni : *corpus in statu innocentiæ non mori*, et ut ly *non* cadit supra ly *potuit* in ordine ad istud infinitum *mori*, et sic est propositio falsa, quia in quocumque statu habuit potentiam, quæ consequitur naturam et conditionem naturæ humanæ sic mixtæ. Sed si ly *non* determinat, et cadit super illud infinitum *mori*, sic est vera, quia iste actus *mori* potuit non inesse pro illo statu, quamquam inesset naturæ potentia ad illum actum, scilicet *mori*. Distinguit etiam S. Bonaventura istam propositionem : *homo in statu innocentiæ non potuit mori* in sensu compositionis et divisionis ; et in sensu compositionis eam concedit, quia stante illo statu ei non potuit inesse mors ; in sensu divisionis falsa, quia sic homo fuisset innocens, et tamen mortuus fuisset, quod est falsum. Et probat tribus rationibus, quod illa est falsa in sensu divisionis, et vera in sensu compositionis, sicut ista : *album stante albo potest esse nigrum*, est falsa, quia sic facit sensum compositum, sed tamen illud quod est album potest esse nigrum. 2. Opinio S. Bonav. præsenti dist. art. 2. q. 1.

SCHOLIUM.

Sententia Doctoris, corpus Adæ in illo statu habuisse posse mori, non fuisse tamen moriturum, quod habet expresse Augustinus 6. sup. Gen. ad lit. 28. et Magist. hîc, et explicat duplicem causam mortis post lapsum. Item, quod omnes fuissent translati in gloriam ante alterationem improportionatam animæ.

Concedo, quod primus parens habuit potentiam ad mori. Sed cum dicunt, quod stante statu innocentiæ, non potuit mori, nego, et dico quod homo in statu seu stante statu innocentiæ, potuit mori; ista tamen potentia non fuisset reducta ad actum, et sic poterat 3.

non mori, sicut si diceretur de aliquo et vere, quod potest esse Episcopus, qui tamen nunquam erit Episcopus, vel cujus possibilitas nunquam reducetur ad actum.

Et hoc patet in proposito per causas mortis post lapsum, quæ sunt duæ in genere, scilicet, vel ab intrinseco vel ab aliquo extrinseco. Prima est duplex, quia vel corrumpitur ab intrinseco per actionem mutuam contrariorum inter se et infra corpus, vel propter actionem intensam unius intrinseci in aliud; vel corrumpitur propter defectum alterius contingentem, scilicet ex subtractione nutrimenti vel hujusmodi. Primo modo accidit corruptio naturalis in animatis non propter actionem elementi in elementum, vel propter aliquam qualitatem elementarem activam vel passivam, quia nec elementa nec eorum qualitates manent in mixto, ut dictum est supra in quæstione de mixtione elementorum; sed propter actionem unius partis organicæ in aliam partem corrumpendo ipsam, ut corpus fiat indispositum et inhabile ad animationem.

Duplex causa mortis in genere post lapsum, scilicet ab extrinseco et intrinseco, dist. 15. In animatis contingit corruptio actione unius organicæ partis in aliam.

4. Ista autem actio ponitur caloris naturalis in humidum radicale, corrumpendo et consumendo humidum, ad cujus corruptionem et consumptionem, sequitur corruptio et consumptio propria etiam caloris, et per consequens animalis, ut patet de igne et oleo; et hoc modo, quia pars secundum speciem habet certam periodum et determinatam, in qua potest convertere in se partem nutrimenti appositam, et in qua non; hoc autem potest quamdiu potest agere sufficienter in nutrimentum, et quia omne agens physicum, agendo repatitur, et repatiendo debilitatur, ita tandem quod non potest amplius convertere, nec resistere corrumpenti, et tunc hujusmodi pars secundum speciem, incipit esse secundum materiam, et fluere in partem secundum materiam, desinendo esse secundum speciem. Hæc ergo est causa corruptionis, scilicet deperditio paulativa illarum partium, et de ista corruptione dicunt quod non fuisset homo in statu innocentiæ corruptus, quia deperditio paulativa fuisset restaurata per esum fructus ligni vitæ, quod probatur per illud Gen. 2. *Ne forte sumat de fructu ligni vitæ, et vivat in æternum.*

1. et 2. de Gen. et alibi. Vide 1. de Gen. c. de augmentatione. t. c. 35. et circiter.

Sed contra, quidquid fuisset principium activum in homine, non potuisset continuare actionem quin aliquando debilitaretur, quia omne agens physicum in agendo debilitatur; esto ergo, quod natura esset debilitata, et sumeret de fructu, non potuit sustentari per istum fructum nisi convertendo ipsum, ut alimentum in substantiam et naturam suam, sed illud conversum non potuit esse nobilius quam convertens. Similiter natura convertens, prius fuit debilitata, et in convertendo etiam nutrimentum illius fructus debilitatur magis, sicut enim in una actione, ita et in alia, et ideo magis et magis debilitatur, quanto magis et magis agit in convertendo; ergo semper debilitatur, et ideo quandoque deficiet. Exemplum Aristo-

Per esum ligni vitæ, non restauraretur perfecte quod perderet natura. 1. de Gen. t. 42.

telis de aqua mixta vino, nam vinum primo convertit aquam in se, toties autem potest apponi aqua, quod deficiet virtus vini in convertendo, unde secunda vice minus fortiter operatur quam prima.

5. Dico tamen, quod stante innocentia, non accidisset mors, cujus causam assigno talem, quia quilibet fuisset translatus in paradisum, antequam fuisset alteratus alteratione improportionata animæ, sive formæ; et hæc translatio non fuisset miraculosa, sed justa et regularis, quod quilibet in statu suo transformetur, et non omnes simul, quod sic ostendo, nam illi parentes, aut semper continue meruissent dum essent in vita ista, vel non, si sic, et postea omnes; simul fuissent translati, primo natus fuisset majoris meriti quam posterius natus, quod falsum est; nam si mansisset status innocentiæ, Beata virgo, et multi posteriores fuissent beatiores quam multi præcedentes, vel quam ullus præcedentium.

Si dicas, quod in illo statu non semper meruissent, sed usque ad certum terminum vitæ, tunc si non fuissent translati ad gloriam illo termino adveniente, Deus fecisset eis injustitiam, differendo dare præmium, postquam opera meritoria consummassent, quæ facturi erant. Ideo sequitur quod in statu innocentiæ, unus fuisset translatus, prius alio, et cuilibet fuisset redditum præmium suorum meritorum, antequam virtus alicujus esset in tantum debilitata, quod necessario adesset corruptio.

In statu innocentiæ alii ante alios fuissent translati.

SCHOLIUM.

Non fuisset in statu innocentiæ corruptio defectu alimenti, nec a continente disconveniente, nec ab Angelo, bestia vel homine vim inferente.

6 Sed fuissetne ibi corruptio, secundo modo ab intrinseco, scilicet per subtractionem alimenti possibilis, stante innocentia? Dico quod stante innocentia particulari, in isto potuit esse corruptio, et mors per subtractionem, sive non ministrationem nutrimenti convenientis. Cujus ratio est, nam parvulus in statu innocentiæ, non habuisset usum membrorum, ut nunc suppono, et ideo non potuisset sibi acquirere cibum per potentiam propriam, et per consequens potuisset deficere, stante innocentia in ipso. Sed stante innocentia universali in omnibus, dico quod non fuisset talis defectus, quia parentes providissent filiis suis, aliter fuissent nocentes, nec etiam adultus innocens fuisset passus talem defectum illatum ab alio, stante innocentia in omnibus aliis.

Sed quid de causa extrinseca corruptiva? Dico, quod illa est duplex, vel scilicet propter dispositionem contrariam continentis, vel propter violentiam illatam ab aliquo extrinseco. Primo modo contingit dupliciter, quia uno modo continens directe corrumpit contentum, ut ignis corpus, quod continet. Aliud est continens, quod non directe corrumpit, sed prohibet illud quod est necessarium ad vitam, cujusmodi est aqua, quæ prohibet inspirationem et respira-

tionem, et similiter terra, et ista sunt duo cito corrumpentia. Est etiam continens corrumpens, sed non ita subito, ut aer regionis intemperatæ. A prima et secunda corruptione fuissent immunes, stante innocentia universaliter in omnibus, quia tunc non exposuissent se periculis, aliter fuissent nocentes, nec unus alii intulisset violentiam, cum uterque fuisset innocens; nec etiam fuisset ibi corruptio ex causa tertia, quia in paradiso fuissent, ubi est aer temperatissimus.

sset tio ta in- ...iæ. Quid de corruptione per violentiam? Dico quod illa potest fieri, vel ab homine, vel ab Angelo malo, vel a bestia sive animali quocumque. Dico igitur, quod a nullo animali recepissent nocumentum, stante statu innocentiæ, quia omnia animalia fuissent homini mitia et amicabilia vel saltem non inimica; nec ab Angelo malo, quia Deus conservasset eum, non quia non potuisset corpus innocentis scindi et dividi a malo Angelo, cui obediunt corpora inferiora, Job 41. *Non est potestas, quæ ei valeat comparari,* et etiam ab alio malo homine, si non fuisset innocentia universalis, sed Deus innocentem conservasset.

Dico ergo, quod solum habuit posse non mori, per illatum ab his causis extrinsecis.

. 1. Ad primum argumentum dico, quod habuit tunc, et habuisset partes fluxibiles et deperdibiles; non tamen fuisset corruptus, quia fuisset translatus ante mortem, ut dictum est; alii autem dicebant, quod fiebat restauratio per esum ligni vitæ.

Ad secundum, patet per dicta in corpore quæstionis, scilicet quod poterant corrumpi; illa tamen potentia non fuisset reducta ad actum, quia fuisset præventa per illam translationem. Ad 2. n. 5.

Ad aliud, posset negari assumptum, quia non oportet, quod omne violentum aliquando corrumpatur, nisi naturaliter loquendo. Vel potest dici, quod non sunt ibi violenter; nec est ibi actio vel passio violenta, nam si sit violentum aquæ (ut aqua per se consideratur) calefieri ab igne, vel moveri sursum, non tamen considerando aquam ut est pars universi. Unde et aqua ascendit propter vacuum fugiendum, et ignis movetur circulariter ad motum sphæræ, cujus tamen motus est rectus, ut secundum se consideratur. Elementa etiam non sunt in mixto formaliter, sed solum virtualiter. Ad 3.

Motus aquæ sursum ne detur vacuum non est violentus.

Ad argumentum in oppositum, dico quod verum est pro tanto, quia propter peccatum fuit potentia illa reducta ad actum; si tamen non peccassent, nihilominus habuissent hujusmodi potentiam moriendi.

Ad argumentum opinionis quod mors est pœna peccati, dico quod stante illo statu, si Deus non transtulisset homines, modo quo dictum est, si fuissent mortui, mors non fuisset plus pœna in hominibus quam in brutis, et fuisset conditio vel passio consequens talem naturam sic per mixtionem compositam, sicut modo.

Ad opinionem D. Bonav. si fuisset homo conditus in puris naturalibus.

COMMENTARIUS.

Scotus contra conclusionem illam quod
3. stante statu innocentiæ non potuerit mori, arguit, quia in innocentia nihil includit, quod formaliter repugnet morti, quia voluntas innocentis, justitia originalis non includunt rationem formalem repugnantem morti, nec apparet quod illa voluntas, et illa justitia originalis nullo alio posito possint impedire contraria ne agerent in illo statu in corpora talia corrumpendo illa; nullo enim alio posito, nisi pleno dominio voluntatis super illa corpora, et justitia originali si illud corpus esset in igne, ignis combussisset illud corpus, nec voluntas habuisset dominium super ignem, sic, quod imperando igni, ignis non combussisset. Sed contra, Isidorus dicit, quod homo innocenter vixisset, nec ignis combureret, nec aqua submergeret, nec aer suffocaret. Dico, quod hoc est verum, sed hoc est ex alia causa quam pleno dominio, etc. sed, quia Deus non concurreret cum igne ad comburendum, sicut fecit cum Abraham in Ur Chaldæorum.

4. *Primus parens habuit potentiam ad mori.* Dicit igitur Doctor quod primus parens habuit potentiam ad mori. Et cum dicit S. Bonaventura quod stante statu innocentiæ non potuit mori, nego et dico quod homo in statu innocentiæ illo statu stante potuit mori, sed nunquam tamen illa potentia fuisset reducta ad actum. Et patet ex causis mortis pro statu isto, quæ etiam tunc potuissent inesse; sed si tunc mors secuta non fuisset, non fuisset ex innocentia sola, sed ex Deo sic volente principaliter, et ex bonitate hominum tunc existentium, non ex hoc quia homo habet innocentiam, illa innocentia servasset eum, et nota bene hoc, quia in hoc stat tota solutio quæstionis. Nota quid sit pars secundum speciem, et pars secundum materiam. Pars secundum speciem est pars alicujus notabilis quantitatis habens certam periodum sive durationem, in qua duratione potest convertere alimentum sibi approximatum virtute animæ in sui substantiam, deducendo ad perfectum statum, et conservando se in perfecto statu; et si aliqua ejus pars fluat potest restaurare deperditum, ut puta cor vel hepar, vel pars notabilis cordis vel hepatis, et quamdiu est sic potens operari, dicitur pars secundum speciem; sed cum debilitatur ejus calor naturalis, et humidum radicale consumitur, desinit esse pars secundum speciem, et fit pars secundum materiam, quæ pars fluxibilis est vide rationem. Et cum ista fuissent i illo statu, calor naturalis fuisset debilitatus, et humidum radicale defecisset, sicut oleum in lucerna deficit agente igne in e Sed S. Bonaventura dicit, quod etsi i statu illo fuisset debilitatio caloris, et d minutio humidi, non tamen tunc fuisse mortui, quia habuissent fructum ligni v tæ, et comedendo de illo fuissent optir restaurati.

Sed arguit Doctor fortissime cont eum, quia si calor fuisset debilitatus, concedit S. Bonaventura, ille fructus n restaurasset, nisi comestus fuisset conv sus in substantiam nutriti; sed oster quod illud conversum non potuit esse perfectum, sicut perditum, quia non test esse quid perfectius quam calor c vertens; sed calor est debilitatus ex a one in humidum radicale, et ex illa e actione qua convertit fructum ligni magis redditur debilis per illam regul *Omne agens physicum*, etc. Igitur i conversum est semper magis et m imperfectum, et ita humidum rad imperfectum, et ita tandem redde calor inhabilis ad restaurandum humi

et sic inhabile ad vitam. Sed morereturne homo ex hoc? Dicit Doctor quod non, sed ante illud tempus transferret eum Deus in paradisum exultationis. Sed ne quis dicat ipsum hoc dicere sine ratione, ostendit quod illa translatio non esset miraculosa, sed justa et regularis; vide rationem Doctoris quæ est clara. Sed inferius ubi quærit, sed fuissetne ibi corruptio ex secunda causa intrinseca corruptionis, scilicet propter subtractionem nutrimenti? Dicit Doctor quod stante innocentia particulari in aliquo, ut puta in parvulo, et pater et mater essent nocentes et mali, si non darent necessaria parvulo, cum per se non posset illa acquirere, nec cognosceret quid conveniens, et quid disconveniens, moreretur, nec innocentia sua conservaret eum: *sed stante innocentia in omnibus non sic mortuus fuisset*, etc. An adultus nocens, patet quod non mortuus fuisset, si alii fuissent innocentes, quia data ejus malitia, adhuc boni adjuvissent eum, fuisset tamen tunc usus rerum communis. Et si non sit bonus pro statu naturæ lapsæ, fuisset tamen bonum, quod omnia essent communia pro statu innocentiæ, et forte non congregassent grana, nec vinum, quia fuissent in paradiso, et ita ibi fuissent optimi fructus terræ, quos comedissent in communi plures simul, et sub eadem arbore pomi comedissent poma unusquisque ad sufficientiam.

6. Expositio, quomodo mors sit data homini Rom. cap. 5.

Sed quia in ultima solutione dicit, quod mors non est pœna culpæ, sed magis est conditio naturæ sic permixtæ, notandum, quod si Deus creasset hominem in puris naturalibus sine quocumque dono, tunc mortuus fuisset, sicut et bruta, et mors non esset ei pœna, sicut nec brutis, quæ non peccant; sed quia Deus creavit eum cum donis gratuitis, inter quæ dona fuit istud, scilicet ne unquam moreretur actu, eo quod Adam peccavit, spoliavit eum donis gratuitis, et ita expoliavit eum isto dono, et ita expoliatio istius doni data est homini in pœnam peccati, et ex spoliatione hujus doni sequitur mors, quæ est propria conditio naturæ, et sic potest dici pœna vel sequela pœnæ, quia sequitur ad illam expoliationem, et sic intelligendi sunt Doctores, qui dicunt esse mortem pœnam peccati. Et ad Apostolum, per peccatum mors, id est, illa potentia, quæ per Dei donum nunquam fuisset reducta ad actum, remoto dono, reducta est ad actum moriendi.

DISTINCTIO XX.

(*Textus Magistri Sententiarum.*)

De modo procreationis filiorum, si primi homines non peccassent.

Post hæc videndum est, qualiter primi parentes, si non peccassent, filios procreassent, et quales ipsi filii nascerentur. Quidam putant, ad gignendos filios primos homines in paradiso misceri non potuisse nisi post peccatum, dicentes, concubitum sine corruptione vel macula non posse fieri. Sed ante peccatum nec corruptio nec macula in homine esse poterat; quoniam ex peccato hæc consecuta sunt. Ad quod dicendum est, quod si non peccassent primi homines, sine omni peccato et macula in paradiso carnali copula convenissent, et esset sibi *thorus immaculatus*, et commixtio sine concupiscentia; atque genitalibus membris sicut cæteris imperarent, ut ibi nullum motum illicitum sentirent; et sicut alia membra corporis aliis admovemus, ut manum ori, sine ardore libidinis, ita genitalibus uterentur membris sine aliquo pruritu carnis. Hæc enim lethalis ægritudo, membris humanis ex peccato inhæsit. Genuissent itaque filios in paradiso per coitum immaculatum et sine corruptione. Unde Augustinus *super Genesim* : « Cur non credamus, primos homines ante peccatum genitalibus membris ad procreationem imperare potuisse, sicut cæteris in quolibet opere sine voluptatis pruritu utimur. Incredibile enim non est, Deum talia fecisse illa corpora, ut, si non peccassent, illis membris sicut pedibus imperarent, nec cum ardore seminarent vel cum dolore parerent; sed post peccatum motum illum meruerunt, quem nuptiæ ordinant, continentia cohibet. » « Infirmitas enim prona in ruinam turpitudinis excipitur honestate nuptiali, et quod sanis esset officium, ægrotis est remedium ». « Emissi quidem de paradiso convenerunt et genuerunt, sed potuerunt in paradiso eis esse *nuptiæ honorabiles et thorus immaculatus* sine ardore libidinis, sine labore pariendi ». Dubium 1. Dubium 2. Cap. 7. ibidem. Ibid cap. 4.

Quare in paradiso non coierunt, duobus modis solvit.

Cur ergo non coierunt in paradiso? Quia, creata muliere, mox transgressio facta est, et ejecti sunt de paradiso; vel quia nondum Deus jusserat, ut coirent, et poterat divina expectari auctoritas, ubi concupiscentia eos non angebat. Deus vero non jusserat, quia casum eorum præsciebat, de quibus homo propagandus erat. Ecce expresse habes de modo propagationis filiorum. B. Lib. eodem cap. 4. Dubium 3.

De modo translationis in melius, si non peccassent.

C. Dupliciter solvitur. De termino vero temporis, quo transferentur ad spiritualem cœlestemque vitam, certum aliquid Scriptura non tradit. Et ideo ambiguum est, utrum parentes, genitis filiis, perfectaque humani officii justitia, ad meliorem statum transferrentur, non per mortem, sed per aliquam mutationem; an parentes in aliquo statu vitæ remanerent, ligno vitæ utentes, donec filii ad eumdem statum pervenirent, et sic impleto numero, omnes simul ad meliora transferantur, ut essent sicut sancti Angeli in cœlis. (Lib. 8. c. 4.) De quo Augustinus ambigue disserit, *super Gen.* ita inquiens: « Potuerunt primi homines in paradiso filios gignere, non ut morientibus parentibus succederent filii, sed in aliquo formæ statu manentibus et de ligno vitæ vigorem sumentibus, et filii ad eumdem perducerentur statum, donec impleto numero, sine morte animalia corpora in aliam qualitatem transirent, in qua omnino regenti spiritui deservirent, et solo spiritu vivificante sine corporeis alimentis viverent ». (Dubium 4.) « Vel potuerunt parentes filiis cedere, ut per successionem numerus impleretur, qui, genitis filiis perfectaque humani officii justitia, ad meliora transferrentur, non per mortem, sed per aliquam mutationem ». (Ibid. c. 6.) Ecce hîc habemus de transitu hominis ad meliora, sed incertum nobis relinquitur, utrum simul transferrentur, an per successiones.

Quales procreassent filios, utrum perfectionem staturæ, et usum membrorum habentes, qualis homo primus fuit conditus?

D. « Si vero quæritur, quales, si non peccasset homo, filios genuisset, utrum videlicet, sicut ipse primus homo secundum staturam corporis et usum membrorum perfectus mox conditus extitit, ita etiam ejus filii in ipso nativitatis exordio perfecti existerent, qui ambulare et loqui et cuncta facere possent »; responderi potest, quod filios parvulos nasci oportebat, propter materni uteri necessitatem. (Responsi[o] ubi un[o] fine ambigu[o] posito [t]partita subjici[t] distinct[io]nem.) Sed utrum mox nati perfectionem staturæ et membrorum usum haberent; an parvuli et in minore ætate constituti uti possent membrorum officiis; an per intervalla temporum eo modo, quo nunc fit, perfectionem staturæ et usum membrorum recepturi essent; de auctoritatibus definitum non habemus.

Ambigua Augustini verba ponit, ubi tamen videtur innuere quod filii et parvuli possent membrorum uti officiis.

E. Et super hoc Augustinus ambigue loquitur. (Au[g]. lib. d[e] parv[ulo]ru[m] bapti[smo] pri[mo] qui[n]dici[m] d[e] peccat[orum] mer[itis] e[t] remis[sione] in c.) « Movet nos, inquit, si primi homines non peccassent, utrum tales filios essent habituri, qui nec lingua, nec manibus, nec pedibus uterentur. Nam propter uteri necessitatem forte necesse erat, parvulos nasci; sed quamvis exigua pars corporis sit costa,

non tamen propter hoc parvulam viro conjugem fecit; unde et ejus filios poterat omnipotentia Creatoris mox natos grandes facere. Sed ut hoc omittam, poterat certe eis præstare quod multis animalibus præstitit, quorum pulli, quamvis sint parvuli, tamen mox, ut nascuntur, currunt et matrem sequuntur. E contra homini nato nec ad incessum pedes idonei sunt nec manus, saltem ad scalpendum, habiles, et juxta se mammis positis, nascentes magis possunt esurientes flere quam sugere, propriæque infirmitari mentis congruit hæc infirmitas carnis ». His verbis videtur insinuari, quod filii, etiam parvuli, officiis membrorum valerent uti.

Quibusdam non absurde placuit, quod filii parvi nascerenur, et per accessum temporis in statura et in aliis, sicut nunc, proficerent, quod non esset vitio imputandum.

F. « Sed cum Augustinus sub assertione de his nihil tradat, non irrationabiliter quibusdam placuit, primorum parentum filios nascituros parvos, ac deinde per intervalla temporum eadem lege, qua et nunc nativitatem humanam ordinatam cernimus, staturæ incrementum et membrorum usum recepturos, ut in illis expectare-
[...]bium 5. tur ætas ad ambulandum et loquendum, sicut modo in nobis; quod utique non esset vitio deputandum, sed conditioni naturæ, sicut a cibo non penitus abstinere valebant, nec tamen illud erat ex vitio, sed ex natura conditionis ».

Oppositio quorumdam volentium probare eos posse vivere sine alimonia.

« Ad hoc autem opponitur ita: Si non peccarent, non morerentur; sed non peccarent, si non comederent; poterant igitur sine alimonia vivere. Cæterum, sicut supra diximus, non solum peccarent, si de ligno vetito ederent, sed etiam, si concessis non uterentur, quia, sicut erat eis præceptum, non illo ligno vesci, ita aliis vesci. Præterea, contra naturalem rationem facerent, qua intelligebant, de illis esse edendum, quod et naturaliter appetebant. Item opponitur: Cum fames sit pœna peccati, si non peccarent, famem non sentirent; sed sine fame superfluum videretur comedere. Unde putant quidam, eos cibis non indiguisse ante peccatum, quia non poterant esurire, si non peccassent. Ad quod dici potest, quod fames vere defectus est et pœna peccati. Est enim immoderatus appetitus edendi, cui non subjacuisset homo, si non peccasset; sed proculdubio peccaret, nisi hunc defectum cibo præveniret. Habebat enim naturalem appetitum et moderatum, cui ita satisfaciendum erat, ne defectum famis sentiret. Sicut igitur non ex vitio, sed ex naturæ conditione erat, quod ante peccatum homo cibis indigebat, ita non ex vitio esset, sed de natura, si hominis conditio in principio suo, id est, in primo parente, a perfecto inchoata, in subsequenti propagatione a modico ad majora proficeret, ut scilicet per intervalla tem-

G Responsio. Dist. 19. lit. b.

Alia oppositio.

Responsio.

poris staturæ corporeæ incrementa usumque membrorum susciperet ».

Utrum sicut statura corporis, ita etiam sensu mentis parvuli nascerentur, et per accessum temporis proficerent in sensu et notitia veritatis, scilicet an mox nati, in his essent perfecti.

II. « Et cum de corpore humano non sit absurdum vel inconveniens hoc existimare, quæri solet, utrum de sensu animæ et cognitione veritatis eodem modo sentiendum sit, ut scilicet hi qui sine peccato nascerentur, sensu et intelligentia mentis imperfecti existerent, et per accessum temporis in his proficerent usque ad perfectionem; an mox conditi perfecti-
Responsio. onem sensus et cognitionis perciperent. Illi qui sentiunt, parvulos natos in statura corporis et usu membrorum per accessum temporis profecturos, non diffitentur eosdem in exordio nativitatis sen-
Dubium 6. su imperfectos existere, et per intervallum temporis in sensu et cognitione proficere usque ad perfectum ».

Contra illorum sententiam opponunt quidam.

1. « Ad quod quidam opponunt dicentes: si mon nati non haberent perfectionem sensus et intelligentiæ, ignorantia in eis esset; ignorantia autem peccati est pœna.
Responsio. Sed qui hoc dicunt, non satis diligenter considerant, quia non omnis, qui aliquid nescit vel minus perfecte aliquid scit, statim ignorantiam habere, sive in ignorantia esse dicendus est, quia ignorantia non dicitur, nisi cum id quod sciri et non ignorari debet, nescitur. Talisque ignorantia pœna peccati est, cum mens vitio obscuratur, ne cognoscere valeat ea quæ scire deberet ». Quomodo ignorantia dicitur esse in aliquo.

De hominis translatione in meliorem statum, et de duobus bonis, altero hîc dato, altero promisso.

« Talis erat hominis institutio ante peccatum secundum corporis conditionem. De hoc autem statu transferendus erat cum universa posteritate sua ad meliorem dignioremque statum, ubi cœlesti et æterno bono in cœlis sibi parato frueretur. Sicut enim ex duplici natura compactus est homo, ita illi duo bona Conditor a principio præparavit: unum temporale, alterum æternum; unum visibile, alterum invisibile; unum carni, alterum spiritui. Et quia primum est quod est *animale, deinde quod* est *spirituale*, temporale ac visibile bonum prius prius dedit. Invisibile autem et æternum promisit, et meritis quærendum proposuit. Ad illius autem custodiam, quod dederat, et ad aliud promerendum, quod promiserat, naturali ratione in creatione animæ hominis inditæ, qua poterat inter bonum et malum discernere, præceptum addidit obedientiæ, per cujus observantiam datum non perderet et promissum obtineret, ut per meritum veniret ad præmium ».

K. Hugo de sacram. lib. 1. parte 2. cap. 6.

1. Cor. 15. 46.

Dubium 7.

(*Finis textus Magistri.*)

QUÆSTIO I.

Utrum filii procreati in statu innocentiæ fuissent statim confirmati in justitia?

Anselm. *l.* 1. *cur Deus*, *c.* 18. Alensis 2. *p. q.* 95. *m.* 1. *art.* 3. D. Thom. 1. *p. q.* 100. *art.* 2. *et hic. q.* 2. *art.* 3. Durand. *hic. q.* 5. *art.* 3. Major. *q.* 1. Gabr. *q.* 1. *art.* 2. Bassol. Lych. *hic.* Aretinus *comment. in Gen. p.* 454.

1. Circa istam vigesimam distinctionem, in qua Magister agit de statu primi hominis secundum quod erat principium aliorum, quæruntur tria: Primum est, utrum filii procreati in statu innocentiæ fuissent statim confirmati in justitia? Secundum, utrum in statu illo, fuissent illi soli geniti, qui nunc sunt electi? Tertium, utrum filii crevissent in corpore et scientia sicut modo?

g. 1. Circa primum, videtur quod sic. Probatio, Anselmus: *Cur Deus homo* l. 1. *c.* 16. dicit: *Si primi parentes sic vixissent, ut primo tentati non peccassent, ita confirmati fuissent cum omni progenie sua, ut ultra peccare non possent.*

g. 2. 36. Item Gregorius 4. *Moral.* dicit quod parentes non genuissent reprobos in statu innocentiæ; ergo nec potentes peccare, quia tunc potuissent esse damnati, et per consequens reprobi; ergo in justitia confirmati fuissent geniti.

g. 3. Item Dionysius 4. *cap. de Div. Nom. Bonum est potentius malo.* Sed malum peccati originalis in primis parentibus, est causa quod filii nascuntur mali, malitia peccati originalis; ergo si primi parentes stetissent in justitia et rectitudine in qua confirmati fuissent, genuissent filios in illa justitia confirmatos.

Item, si unum oppositorum est alicujus oppositi causa, et suum oppositum erit consimile causativum; sed peccatum in homine est causa peccati in progenito; ergo et justitia fuisset causa justitiæ. Arg. 4.

Oppositum, quia illi filii fuissent viatores, ergo peccatores esse poterant, non ergo confirmati. Ratio ad opposit.

SCHOLIUM.

Duplex est confirmatio, una conveniens beatis, tollens posse peccare etiam venialiter, quia non dat Deus concursum ad id necessarium. Alia viatoris non tollens posse, nec concursum ad actum peccati necessarium, habens tamen infallibilem custodiam, ne peccetur mortaliter; et hæc conveniret filiis in statu innocentiæ, si vicissent primam tentationem, non tamen antea. Et contra hoc secundum tantum, quod est Anselmi, militant loca quædam Augustini 14. Civit. c. 10. et 9. de Gen. ad lit. 3. quæ bene solvit Alensis supra.

Dico ad quæstionem (a), quod aliquis potest dici confirmatus in justitia, vel quia non potest peccare eo modo, quo non posse peccare, potest creaturæ competere, de quo dicetur *lib.* 4. Alio modo potest dici confirmatus, quod non peccat vel non peccabit, sicut de multis viatoribus sanctificatis in utero; et forte omnes peccaverunt venialiter, quia *si dixerimus, quod peccatum non habemus,* etc. Non posse peccare primo, non potest competere viatori, alioquin esset contradictio, quia certitudo de beatitudine est maxima beatitudinis pars; non posse autem peccare 2.

1. Joan. c. 1. Aug. 13. Trin. c. 8.

fuisset tunc scibile a quolibet, sicut et modo posse peccare nobis est certum; ergo fuisset certitudo infallibilis de beatitudine; hoc autem competere potest comprehensori soli, viator autem et comprehensor distinguuntur, sicut esse citra terminum, et esse in termino.

Item, voluntas, cujus capacitas non est ad plenum satiata, non est perfecte confirmata; talis fuisset voluntas eorum, alioquin habuissent pro statu illo quidquid vellent, et nihil mali vellent, et per consequens essent beati, quia beatus est secundum Augustinum *qui habet quidquid vult, et nihil mali vult.* 13. Trinit. c. 5.

Item, quamdiu in objecto voluntatis viatoris est defectus boni, potest voluntas viatoris deficere a rectitudine, volendo illud, non secundum debitam circumstantiam; sed dum est viator, non potest voluntas conjungi tali objecto in quo est omnis boni ratio; igitur quamdiu viator est, potest deficere a rectitudine, et per consequens peccare.

3. Quomodo omnes in statu innocentiæ fuissent confirmati in justitia.

Secundo modo, accipiendo *esse confirmatum*, dico quod sic mere viator posset esse confirmatus, et fuissent filii in statu innocentiæ, in justitia sic confirmati, scilicet postquam primam tentationem vicissent, sicut pater primus fuisset confirmatus, si primæ tentationi restitisset, in ista justitia, quam tunc recepisset pro filiis, secundum Anselmum, pro tanto, quia omnes illam habuissent, et in ipsa confirmati fuissent, qui primæ tentationi restitissent, sicut primus pater.

An Adam transfunderet justitiam filios.

Sed transfudissetne (b) Adam istam justitiam? Dico quod non, cum sit donum supernaturale, sed ex mera liberalitate divina esset datum proli, sicut fuit datum parenti, qui si primæ tentationi restitisset, confirmatus in illa justitia fuisset, scilicet sic, inquam, confirmatus, quia nunquam illam amisisset nec peccasset.

Sed habuissetne filius illam per patrem, vel per merita patris vel parentum? Dico quod non, quod enim congruit toti naturæ, non datur uni individuo mediante alio, vel per meritum illius, sed singulis individuis singulæ fuissent appositæ justitiæ originales.

Sed fuissetne filius confirmatus in illa natus? Dico quod non, quia filius non recepisset perfectiorem justitiam quam pater; sed pater potuit eam perdere, et perdidit; ergo et filius, nec etiam illa justitia necessitabat eos ad bene agendum.

Potest etiam sic persuaderi, nam si nullum fuisset meritum in prole, respectu justitiæ, sed in parente solum, illud non fuisset tantum sicut meritum Christi, qui fuit secundus Adam, et tamen gratia, quæ confertur per meritum Christi in baptismo vel in aliis Sacramentis, non confirmat recipientem; ergo multo minus suffecisset meritum cujuscumque parentis vel prolis, ad confirmandum in justitia.

Ad primum (c) argumentum dicitur, quod Anselmus hoc dicit opinando, vel hoc dixit, quia mirabiliter fuissent adjuti filii ne peccassent, tum propter justitiam originalem, tum propter sollici- 4.

tam doctrinam parentum, qui filii si habuissent victoriam de prima tentatione, sic fuissent confirmati, sicut et primus parens, si primæ tentationi restitisset, et victoriam habuisset, qui fuisset sic confirmatus, quod nunquam postea peccasset, sed peccare potuisset occurrente inductivo ad peccandum.

Ad aliud concedo (d), quod reprobi non fuissent nati, quia omnes nati servassent justitiam, non quia servare non potuissent.

Ad aliud argumentum dico, quod licet bonum est efficacius quam malum, quia parum facere de bono est majoris potentiæ et virtutis, quam multa mala facere, tamen malum aliquod potest pluribus obesse, quam bonum aliquod prodesse.

Aliter potest dici, quod etsi malum in Adam fuisset causa mali in prole, tamen non fuit causa confirmationis in malo in prole, quia tunc unusquisque natus fuisset obstinatus in malo; ergo similiter nec justitia causa confirmationis justitiæ fuisset in prole.

ınum ɔsito- ım causa ujus ti, an um situm, causa nilis ositi.

(e) Ad ultimum dico quod si illa duo opposita essent a causa univoca, scilicet bonum justitiæ originalis et malum peccati, argumentum concluderet. Sed dico, quod illa regula fallit in omnibus, ubi unum oppositorum potest produci a causa univoca, et alterum tantum a causa æquivoca. Exemplum, qualitas corporalis potest generare qualitatem corporalem, ut calor calorem, non autem qualitas incorporalis potest generare qualitatem incorporalem; qualitas enim incorporalis immediate a Deo creatur; ita in proposito.

COMMENTARIUS.

(a) *Dico ad quæstionem.* Ad quæstionem respondet, ponendo talem distinctionem : 1.
Esse confirmatum duobus modis intelligi potest, scilicet esse confirmatum in bono quod non possit peccare, ita quod ly *non* cadat super ly *posse*, eo quod etsi habent naturam eamdem quam modo, et liberum arbitrium, tamen est sic confirmatum in bono, quod potentia propinqua peccare non possunt, et sic beati dicuntur in bono confirmati, quod non possunt peccare. Et isto modo dicit Doctor primam conclusionem, quod nullus viator sic est confirmatus, quia si est viator, igitur est in statu merendi et demerendi, et ex consequenti potest peccare, et sic diceremus Virginem pro statu viæ non sic fuisse confirmatam ; aliter enim est modo confirmata quam tunc, quia nunc est beata, tunc non erat beata. Imo dicit Doctor quod implicat, quod viator sit isto modo confirmatus, quia sic esset beatus, quia potior pars beatitudinis est securitas, sed non potens peccare, et sciens se non posse peccare, est securus de sua beatitudine ; igitur talis non esset viator, sed beatus.

Potior pars beatitudinis est securitas.

Præterea, objectum voluntatis viatoris est ens limitatum et finitum, etc. In quo 2.
non est omnis ratio boni, nec ab illo removetur omnis ratio mali, et voluntas potest deviare a tali objecto per aliquam circumstantiam non convenientem tali objecto, vel operari circa illud secundum aliquam circumstantiam non debitam illi objecto, et ita peccare. Solum enim beati habent Deum pro objecto clare viso, in quo solo est omnis ratio boni, et in eo nullus defectus boni, et circa tale obje-

ctum voluntas errare nequit, igitur viator non potest sic esse confirmatus, ut non possit peccare. Alio modo aliquis dicitur confirmatus in bono, quia non peccat in præsenti, nec peccabit in futuro ; et isto modo in isto statu naturæ lapsæ multi fuerunt confirmati, quia non peccaverunt, saltem mortaliter, ut sanctificati in utero, et Apostoli in die Pentecostes ; isti tamen potuerunt peccare, et etiam forte venialiter peccaverunt omnes, excepta Virgine Beata, quæ non solum mortaliter actualiter, nec mortaliter originaliter, sed nec venialiter peccavit. De S. Joanne Baptista est dubium, an venialiter peccaverit. Et teneo quod sic, quia septies in die cadit justus venialiter, et resurgit. Petrus Apostolus post confirmationem peccavit et venialiter, ad Gal. 2. *Restiti in faciem ejus, quia reprehensibilis erat.* Si igitur in isto statu aliqui sic fuerunt confirmati, quod nunquam peccaverunt, ut Virgo, quæ nullum peccatum commisit, et alii multi qui non peccaverunt mortaliter, multo magis in illo statu innocentiæ fuissent sic confirmati, quod nunquam peccassent, si tamen primæ tentationi restitissent, sicut primus parens, etc.

Speculare hæc omnia.

3. Et nota diligenter, quod Adam si victoriam habuisset, fuisset confirmatus sic, quod nunquam peccasset, tamen peccare potuisset, similiter ejus filii. Et si quis arguat, si poterat peccare, ponatur in *esse*, peccat, igitur non est confirmatus, et ita videtur quod implicet ipsum posse peccare, et esse confirmatum in bono. Respondendum est non admittendo, quod illa de possibili ponatur in *esse*, quia jam sum obligatus ad istam, quod est confirmatus, quod non peccat, nec peccabit ; et licet illa de *possibili* stet cum ista de *inesse*, non tamen sua de *inesse* stat cum positione posita, scilicet quod non peccabit, ista enim contradicunt, non peccabit et peccat, sicut ista : sedens potest currere, stant simul, non tamen ista : duo sedens currit, ideo si es obligatus ad istam : *Socrates sedet*, et aliquis proponat istam : *potest Socrates currere*, concede, ponatur in *esse*, non ponatur, quia jam es obligatus ad tenendum istam : *Socrates sedet*, ita homines in statu innocentiæ confirmati non peccassent ; tamen quia fuissent viatores potuissent peccare, non tamen ista ponenda est in *esse*, quia es obligatus ad tenendum istam, scilicet sunt confirmati sic, quod non peccabunt.

(b) *Sed transfudissetne.* Sed supposito quod Adam fuisset confirmatus in justitia, generans Abel, per generationem communicassetne ei justitiam originalem, sic per generationem transfundendo eam, et communicando eam sibi ? Dico quod non, quia est mere donum Dei, et non habitum fuisset illud donum per generationem, quia jam non fuisset donum ; generatio enim est per modum naturæ, et donatio per modum voluntatis.

4. Alia dubia patent. Sed nota in responsione ad tertium dubium illam probationem, justitia originalis non necessitabat ad bonum ; inclinabat enim voluntatem ad ista juste volendo, non tamen necessitabat voluntatem, sicut nec modo gratia, si enim necessitasset ad bonum, nec Adam, nec Eva peccassent, sed de necessitate bene operati fuissent, et tunc cessasset meritum. Nota etiam illam optimam persuasionem, et est ratio responsiva ad secundum dubium.

Justiti[a] original[is] non necessi[ta]tabat volunt[a]tem.

(c) *Ad primum.* Auctoritas Anselmi est in contrarium, quia videtur dicere, quod si primam tentationem superasset, fuisset confirmatus in justitia pro se et suis posteris ; sed solutio tertii dubii est in contrarium. Dicendum est, quod Anselmus loquitur opinando, non tamen asserendo, nec probat, sicut Aristoteles loquitur,

Cur De[us] homo, l[ib.] 1. cap.

quod anima intellectiva est immortalis, sicut opinatur, non tamen demonstrat, sic nec Anselmus probat. Vel ideo Anselmus illud dicit, quia filii in statu innocentiæ mirabiliter fuissent adjuti, tum a justitia originali fortiter inclinante voluntatem eorum ad bonum, sicut modo habitus justitiæ acquisitus inclinat ad juste volendum justa; et quanto habitus est perfectior, tanto magis inclinat, tum propter sollicitam doctrinam parentum, qui docuissent filios servare præcepta Dei, quæ sunt de lege naturæ, vel conformia legi naturæ, quæ lex fuisset scripta in cordibus eorum, et ita faciliter superassent primam tentationem, et tunc fuissent confirmati, nec peccassent, licet potuissent peccare.

5. (d) *Ad aliud concedo.* Ad auctoritatem Gregorii *non generassent reprobos*, concedo; igitur nec generassent potentes peccare, negatur consequentia, imo generassent viatores, et ita potentes peccare, qui tamen non peccassent. Et quia dictum est, quod licet nascerentur in justitia, non tamen fuissent confirmati in illa.

Contra, bonum est efficacius malo, concedo, igitur sicut malum est causa mali, ita justitia est causa confirmationis in bono. Doctor dicit, quod aliquando malum potest pluribus nocere, quam bonum possit prodesse, et ideo licet peccatum Adæ sit causa quod omnes nascuntur in peccato originali, et maledicti et filii iræ, non tamen justitia originalis potest tantum prodesse illis, ut illi nascerentur in justitia confirmati. Vel aliter et melius, sicut peccatum est causa peccati, non tamen est causa confirmationis in malo, sed mala voluntas nascentis in peccato originali, sicut Judæi et Pagani confirmantur in illo ex suo demerito personali, ita justitia in parentibus non est causa confirmationis ipsius justitiæ in filiis. Sed si Abel natus fuisset in justitia originali, ipse suo merito meruisset in illa confirmari, superasset enim diabolicam tentationem non acquiescendo illi, sed Deo et legi ejus, et in hoc meruisset confirmationem suam in justitia, et ideo justitia, et peccatum æquatur in hoc quod peccatum Adæ non est causa, quod filius, qui nascitur in peccato originali, sit confirmatus in malo sic, nec justitia ejus fuisset causa, ut filius nascens in justitia originali, esset confirmatus in justitia originali; sed sicut demeritum personale est causa confirmationis in malo, sic tunc in illo statu meritum personale fuisset causa confirmationis in justitia.

[Peccatum causa peccati.]

Ad ultimum sic arguitur, si unum oppositum, ut calor, est unius oppositi causa, sic ejus oppositum, ut frigus est alterius oppositi causa, ut sicut calor producit calorem, ita frigus producit frigus, quæ duo producta sunt opposita; igitur cum peccatum Adæ sit causa peccati filiorum, igitur et justitia Adæ erit causa justitiæ filiorum, igitur non dabitur præcise a Deo, sed Adam transfundet illam. 6.

(e) *Ad ultimum.* Ad istud dicit Doctor quod si illa duo opposita, scilicet peccatum originale filiorum, et justitia filiorum Adæ, essent a causa univoca, argumentum concluderet, quod est dictu, quod si illi duo effectus quilibet illorum esset a sua causa, quæ esset univoca respectu illorum effectuum, argumentum valeret, ut calor productus est a calore producente univoce, et frigus productum est a frigore producente univoce; sicut calor est causa caloris oppositi frigori, sic frigus est causa frigoris oppositi calori producto, ut patet ad sensum. Sed dicit, quod non est ita hic, quia etsi peccatum Adæ est occasio peccati filiorum, non tamen justitia est causa justitiæ, quia justitia non est causa univoca justitiæ filiorum, cum sit a solo

[Peccatum Adæ est occasio peccati filiorum.]

Deo, sicut patet, qualitas corruptibilis est causa qualitatis corruptibilis ; igitur qualitatis incorruptibilis, quæ opponitur qualitati corruptibili, producet qualitatem incorruptibilem, non sequitur, quia qualitas incorruptibilis, ut charitas est a solo Deo, sic justitia originalis; et ideo negatur similitudo, quod si peccatum est occasio peccati, igitur justitia, quæ ei opponitur, erit causa justitiæ oppositæ peccato, non est simile, et ideo argumentum non concludit.

QUÆSTIO II.

Utrum in statu innocentiæ fuissent illi soli geniti, qui nunc sunt electi?

D. Thom. 1. *p. q.* 62. *art.* 6. *ubi vult prius esse volitum a Deo ordinem gratiæ quam naturæ, quod etiam tenet* Capreol. 3. *d.* 1. *q.* 1. *art.* 3. Bassol. *hîc q. un. art.* 3. Lychet. Tartaret. Orbell. *et alii Scotistæ hîc.* Scotus 1. *d.* 39. *et* 41. *et* 3. *d.* 7. *q. ult. ubi docet prius esse volitam gloriam personæ quam ipsam personam, et d.* 19. *et* 32. Aretinus *commentar. in Gen. fol.* 454. *c.* 3.

1. Quod non, probo, quia aliqui nunc electi ex reprobis sunt nati, sed tunc non fuissent reprobi, ergo nec filii eorum; vel oportet dicere quod unus et idem filius electus posset esse a diversis parentibus, ita quod iste electus, qui nunc est de patre malo, in statu innocentiæ fuisset de patre bono, quod est inconveniens.

Item, in illo statu fuissent tot unius sexus, sicut alterius, sed non probabile est, quod nunc salventur tot de uno sexu, sicut de alio; ergo eædem personæ electæ nunc, non fuissent tunc. Assumptum probatur, quia nulla persona fuisset conjuncta cum alia in linea ascendente vel descendente, quia hæc contra naturam fuissent (unde Adam si nunc viveret, non posset contrahere), quælibet tamen persona fuisset alii conjuncta per obligationem istius præcepti : *Crescite et multiplicamini,* etc. et unus etiam non fuisset conjunctus duabus, quia bigamia fuisset contra legem naturæ ; ergo in linea laterali oportebat tot esse fœminas quot viros. Gen. 1.

Oppositum patet per Gregorium 4. *Moralium* in fine : *Si parentem primum nulla peccati rubigo corrupisset, nequaquam ex se filios gehennæ generaret, sed illi, qui nunc per redemptorem salvandi sunt, soli ab illo electi nascerentur.* Cap. 36.

SCHOLIUM.

Solos nunc electos fuisse nascituros, si status innocentiæ universaliter perseverasset, de quo late tract. de prædest. Vide Scot. 1. d. 39. et d. 41. et 3. d. 19. ita Rubion. Bassol. Vorillon, Lychet. Tartaret. et Gabriel. hîc Aretin. comment. in Genes. sol. 454. c. 3.

Dico (a) quod soli nunc electi, fuissent in statu innocentiæ nati. Ratio hujus est, quia omnis ordinate volens post volitionem finis, immediate vult illud quod est immediatius vel proximius fini. Deus est volens ordinate; ergo primo vult seipsum vel bonitatem suam tanquam finem. Secundo vult bonum creaturæ rationalis ultimatum, quod est communicatio creaturæ, sive communicatio beatifica suæ bonitatis, creaturæ tali, et postea vult gratiam, quæ ordinatur ab beatitudinem hujus, vel ad fruitionem ejus, et posterius vult istum beatum vel beatificabilem esse nasciturum a tali parente, quod esse supponitur gratiæ. 2. De his signis 1. d. 41. et d. 19.

Homo prius determinatus est ad beatitudinem quam ad generari ab hoc vel illo homine.

Cum ergo (ut dictum est) prius (b) sint beatitudini determinati, quam quod nascantur a talibus parentibus, per quoscumque parentes nascantur, ex quo habent rationem posterioris, hujusmodi parentes non poterunt variare determinatos beatificandos a voluntate divina, quin iidem in numero nascantur.

Sed dices contra, quantumcumque medicus primo velit sanitatem sibi vel amico suo, quia tamen illam non potest dare sine potione amara tali, ideo vult talem potionem amaram ; ergo similiter in proposito, quamvis Deus velit illum beatificare, quia tamen non potest generari iste, nisi per illum parentem, ideo sicut iste beatificandus, est determinatus unus et idem in numero, sic suus parens, licet posterius natura, ut sic consideratus.

3. Ad esse hunc hominem non requiritur, esse ab hoc determinato patre.

(c) Dico (sicut dictum est) quod idem homo in numero, non solum quoad animam, sed etiam quoad corpus organicum, potuit esse filius Adæ et filius Abrahæ, et ex quocumque istorum duorum fuisset, idem in numero fuisset, quia si nihil substantiæ filii sit de substantia patris, sed totum de menstruo, ut vult Philosophus, *secundo de Gener. animalium ;* vel si ibi concurrat semen viri cum isto semine mulieris, dico tamen, quod eadem materia ex qua iste generatur, quæ fuit in statu naturæ lapsæ sub forma alimenti, talis potuit esse in statu innocentiæ sub forma alia, puta pomi vel hujusmodi.

Dices quod identitas numeralis in effectu, non solum requirit identitatem numeralem materiæ, sed etiam efficientis, sicut tangit primum argumentum.

Dico, quod non (d) oportet, ignis enim *A* quantitatis et virtutis tantæ, si ex tali materia ignem talem generaret, ignis *B* ejusdem virtutis et qualitatis pro eodem instanti, si in istam materiam ageret, eumdem ignem in numero produceret, non obstante quod generans sit aliud et aliud numero, quia generatum non sequitur præcise unitatem vel pluralitatem ex generante. Unde corpus organicum ad hoc quod sit idem numero, non requirit agens idem numero, licet requiratur ibi materia eadem numero, et tunc materia existente eadem, induceretur a diversis generantibus eadem forma numero : ita in proposito. Si ponamus ergo filios procreari de semine, quod est superfluum alimenti, idem alimentum in numero, quod etiam potuit esse in utroque statu, vel materia nutrimenti, quæ potuit esse hîc sub una forma, et ibi sub alia * indutum vel induta forma seminis ab uno agente per actum virtutis generativæ, posset transmutari ad eamdem formam ab alio agente ; et sic esset idem numero, et sic, qui modo est filius reprobi, potuit fuisse filius electi, et ex hoc patet ad primum argumentum.

8. Met. 11. Idem numero effectus non petit eamdem numero causam.

* al. inductum, vel inducta. Qui nunc est filius reprobi, idem fuisset electi, si innocentia perseverasset.

COMMENTARIUS.

(a) *Dico quod soli*, etc. Nota bene hanc rationem Doctoris *hîc* et 41. *dist. primi*. Sed difficultas oritur de multis damnatis, 1.

nam ab æterno voluntate consequente sunt voliti ut producatur in esse, et talis voluntas non potest impediri, ut patet a Doctore *in dist.* 46. *primi, et in dist.* 37. si ab æterno sic sunt voliti, quomodo in statu innocentiæ non fuissent nati? et si sic, non solum electi nati fuissent. Dico, licet ista materia alibi esset pertractanda, quod est recurrendum ad id quod dicit Doctor *in primo, distinct.* 41. *et in tertio, dist.* 19. scilicet quod in primo signo prædestinavit quos voluit prædestinare, et in tali signo habuit actum negativum circa reprobatos. In secundo signo præordinavit gratiam cuicumque prædestinato, et habuit tunc actum negativum circa reprobatos. In tertio signo prævidit aliquos electos casuros, et similiter omnes reprobos. Dico ergo, quod in illo primo signo tantum offerebantur voluntati divinæ electi, ita quod primo illos prædestinavit ad vitam æternam, et in alio signo voluit illos esse in statu innocentiæ, et nullum actum habuit circa reprobatos, nec quantum ad reprobationem, nec quantum ad existentiam eorum, et sic illi nati non fuissent.

Vide signa Doctoris.

2. Si dicatur, nonne prævidebatur prius creatura rationalis producenda in *esse* existentiæ quam fuerit prædestinata vel reprobata. Dici potest quod non, et confirmatur dictis Doctoris *in tertio dist.* 7. *q. ult.* Licet enim ut dicit ibi Doctor prædestinatio communiter terminetur ad aliquam personam, (et dico *communiter*, quia prædestinatio animæ Christi terminabatur ad naturam, non autem ad personam, quia in tali unione erat tantum una persona scilicet divina, quæ non prædestinabatur,) non tamen sequitur quod talis persona fuerit prius volita quoad *esse* existentiæ. Imaginor enim sic, quod sicut intellectus divinus offerebat voluntati divinæ omnes propositiones possibiles pertinentes ad *esse* existentiæ, sic etiam omnes naturas rationales possibiles, et sic in facultate voluntatis erat determinare, sive determinate velle tot, quot volebat produci in *esse* existentiæ; non enim omnia possibilia sibi ostensa fuerunt volita a voluntate divina, quia illa tunc evenirent, mille enim mundi etiam isto nobiliores sunt simpliciter possibiles, et tamen non sunt voliti.

Dico ergo ad propositum, quod intellectus divinus obtulit voluntati divinæ omnes creaturas rationales, beatitudinis capaces, ostendendo illas voluntati divinæ in *esse* cognito, et etiam ostendendo ei beatitudinem possibilem in *esse* cognito, et tunc voluntas divina in primo signo prædestinavit quos voluit; et in secundo signo omnes prædestinatos ad gloriam prædestinavit ad gratiam; et in tertio signo voluit omnes electos pro tempore debito habere *esse* existentiæ, et in istis signis nullum actum habuit circa nunc damnatos; et in quarto signo offerebatur ei Adam casurus, et amissurus justitiam originalem, et in tali signo offerebatur Judas et alii damnati in ratione peccatoris, et in tali signo nullum actum positivum habuit, nec circa Adam, nec circa Judam; et in hoc signo terminavit iterum dare gratiam Adæ, et omnibus electis lapsis, et in tali signo, quia prævidit Judam finaliter obstinatum ipsum reprobavit; et post voluit ipsum esse in *esse* existentiæ pro tempore a se determinato, et sicut dico de Juda, hoc idem dico de omnibus aliis damnatis.

Doctrina singularis et subtilis.

Et si in secundo signo in quo Adam et omnes electi prædestinati fuerunt ad gratiam et justitiam originalem stetissent, solum illi nati fuissent, et nullum actum voluntas divina habuisset circa nunc damnatos.

Dubium.

Sed esset difficultas de Angelis damnatis, ex quo voluntas divina in primo signo 3.

omnes prædestinavit quos voluit, et in tali signo nullum actum habuit circa reprobatos, an si Adam prævisus fuisset non casurus, si Angeli mali creati fuissent. Dico, quod in his quæ mere pertinent ad voluntatem divinam, multa sunt probabilia propter libertatem illius voluntatis; probabile est enim quod sicut tantum homines prædestinati nati fuissent, et propter lapsum ipsius Adæ multi alii nati sunt, qui non sunt electi, sic etiam si Angeli electi, et omnes alii electi ut homines tantum sunt prævisi casuri, probabile videtur quod solum illi creati fuissent. Est etiam probabile, quod quamvis nullus electorum sit prævisus casurus, quod Angeli mali fuissent creati ut major divinæ voluntatis manifestetur justitia. Sed quidquid sit, unum firmiter scimus, quod voluntas divina potest velle omne quod non implicat contradictionem, et velle suum ad extra est absolute tantæ rectitudinis, quod nullam præsupponit regulam, etiam in intellectu divino, cui oporteat conformari, ut patet a Doctore *in ultima quæstione prologi*. Sustinendo ergo, quod tantum electi nati fuissent, dicit Doctor quod posterius vult istum beatificabilem esse nasciturum a tali parente. Et addit:

De patre nostro Francisco Petrus Bernardonus pater sancti patris Francisci.

(b) *Cum ergo prius sunt beatitudini determinati quam*, etc. Ista verba sunt notanda cum videantur sibi implicare. Nam dicit primo, quod electus prædestinatus fuit nasci a tali parente, puta, S. Franciscus prædestinatus fuit nasci a tali parente; parens autem tunc fuisset electus, et tamen constat quod pater ejus fuit reprobatus. Et ex alia parte dicit, quod ex quibuscumque parentibus nascantur, etc. Dico, quod si Adam prævisus fuisset sicut sanctus Franciscus, prædestinatus fuisset nasci a tali parente, puta ab alio quam a Petro Bernardono, sic etiam natus fuisset, et quod modo sit natus ab alio, hoc non contradicit primo dicto, quia si Adam non fuisset prævisus casurus, tamen electi nati fuissent a determinatis parentibus; sed quia Adam post prævisus est casurus, multi alii sunt voliti in *esse* existentiæ a voluntate divina quam soli electi, et sic multi electi nunc nati sunt a parentibus reprobis, et hoc etiam præscivit intellectus divinus, sed non ante prævisionem lapsus ipsius Adæ. Et addit Doctor quod ille idem qui nunc natus est a reprobo, esset idem numero, si natus fuisset ab alio patre electo.

(c) *Dico sicut dictum est*, etc. Hic dicit Doctor quod fuisset idem numero, et probat, quia eadem anima fuisset, et etiam eadem materia ex qua generatus fuit, nam eadem materia nunc, quæ est sub forma talis alimenti, puta panis vel gallina, potuit tempore innocentiæ esse sub forma pomi vel hujusmodi; sicut ergo nunc ex tali alimento generatur tale semen, puta ex pane, ita tunc eadem materia panis existens sub forma pomi ex tali materia potuit generari tale semen; nam in generatione seminis corrumpitur forma alimenti, et in materia illa producitur forma seminis. 4.

(d) *Dico quod non oportet*, etc, Dicit Doctor quod ad unitatem numeralem in effectu non requiritur quod talis effectus sic sit ab uno agente determinato, quod si etiam esset ab alio non esset idem numero. Et ponit casum, sit ignis A virtutis ut duo, et gignat ignem B in materia ligni, et sit alius ignis, scilicet C ejusdem virtutis, et in eodem instanti quo A generaret B, generaret ipsum B, certum est quod ipsum B est idem in numero quamvis sit producibile a diversis causis. Doctor enim dicit, quod sufficit unitas materiæ, sed bene adverte, quia si ignis in materiam ligni produceret ignem B, et ignis C produceret alium ignem in materia li-

gni, corrupto primo igne, hic ignis genitus non esset idem numero cum alio producto, aliter Doctor sibi contradiceret *in dist.* 3. *hujus secundi.* Si vero materia ligni transmutatur simpliciter ad eamdem formam numero, esset simpliciter idem numero, licet eadem materia nata esset transmutari ad eamdem formam ab alio et alio agente.

Adverte.

SCHOLIUM.

Quantum ad id quod tangitur in hoc argumento secundo, Alens. 2. p. quæst. 95. m. 4. putat quod in illo statu gignerentur plures filii quam filiæ. D. Bonav. hîc art. 1. quæst. 6. Richard. 2. q. 1. Durand. q. 3. Thom. 1. p. q. 99. art. 2 ad tertium, tenent quod essent æquales numero viri et mulieres. Scotus nihil de hoc resolvit, sed ad intentum argumenti putat stare identitatem numericam personæ electæ, sive sit hujus vel illius sexus, ex Philosopho, et sæpius sexum mutatum esse legimus. Plinius ait se id vidisse l. 7. cap. 4. talia habent Aul. Gell. noct. At. l. 9. c. 4. Alb. Mag. de animal. l. 18. tr. 2. c. 3. D. Aug. 3. civ. 31. Volaterranus l. 29. tit. de vesica fin. refert cujusdam uxorem obtinuisse bullam a Pontifice pro divortio, quia evasit in virum; et similem casum contigisse anno elapso 1618. in Hispania, accepi ab Illustrissimo D. Fratre Florentio Conrio Archiepiscopo Tuamensi, olim nostræ provinciæ Hiberniæ Ministro dignissimo, qui vidit tunc ibi existens, super hoc, scriptum anthenticum; si ergo Deus decrevit inæqualem fore numerum virorum et mulierum in gloria, potuit ex aliquibus fœminis illius status viros, manente unitate individui, si hoc esset necessarium ad illam inæqualitatem, ob rationem argumenti, nec hoc est contra Aug. 22. civ. 17. Hier. ep. 61. ad Pammac. et 27. ad Eustoch. aliosque Patres, docentes resurrectionem futuram in utroque sexu, quia de illo statu non loquuntur, nec in eo foret resurrectio, quia nec casus, sed translatio, et ex allatis constat nec omnes habituros in patria eum sexum quem habuerunt aliquando in via.

Ad secundum dico, quod si volumus dicere, quod æqualis est numerus salvandorum virorum, sicut et mulierum, solutum est argumentum; sed esto quod non sint æquales in numero, potest dici, ut videtur, quod non fuissent in numero æquali in statu innocentiæ, per hunc modum, quod maritus diu vixisset et accepisset aliam uxorem, sua mortua, et sic fuissent in statu illo plures fœminæ, vel si e converso, plures viri. Sed quia secundæ nuptiæ non sunt modo multum laudabiles, et multo minus tunc, ideo dico quod eadem persona potuit esse mas et fœmina, nam masculus et fœmina sunt differentiæ accidentales, ita quod hujusmodi sexus non variant speciem, secundum Aristotelem 10. *Metaph.* et sicut sexus muliebris non variat speciem hominis, sic nec hic sexus hanc personam, et tunc, qui nunc est talis sexus, potuit fuisse tunc alterius, vel e converso.

4. Quomodo non fuissent æquales numero viri et mulieres primo.

SCHOLIUM.

Hîc erat inepta additio, nescio a quo posita, scilicet quod omnes in virili sexu resurgerent, præter B. Virginem, quam additionem Patres damnant, et ideo eam abrasimus. Recens scriptor P. Cornelius a Lapide in cap. 4. epist ad Ephes. falso illam sententiam tribuit Doctori, quia non novit distinguere inter additionem et textum, et sane exactius debuisset omnia examinare, ne errorem tribueret tanto Doctori, qui nunquam negavit utrumque sexum resurrecturum, sed et ratio, qua hoc probat Cornelius, quia scilicet ut iidem numero resurgamus, requiritur manere eadem accidentia, est in Philosophia crassus error; nam constat ipsum P. Cornelium, nunc in senectute pluribus accidentibus carere, quæ habuit

in pueritia, et alia nunc habere, quibus tunc caruit, tamen manent idem numero Cornelius, et præcedenti Scholio ostendi non omnes in patria habituros eum sexum, quem aliquando habuerunt in via.

QUÆSTIO III.

Utrum filii in statu innocentiæ crevissent in corpore et scientia, sicut modo?

D. Thom. 1. *p. q.* 99. *a.* 1. *ubi* Cajet. Conrad. Alens. 2. *p. q.* 95. *m.* 3. Richard. *hîc art.* 2. *q.* 2. *et* 4. Estius *hîc.* § 4. Bassol. *hîc q. un. art.* 1. Lychet. Tartat. et alii.

(a) Dico, quod fuissent primo nescii, et quod nervi eorum non fuissent primo apti ad motum progressivum, ideo, etc.

SCHOLIUM.

Resolvit, quod in illo statu non fuissent parvuli, primo apti ad motum progressivum, quod intellige de perfecto, quia habuissent actiones membrorum aliquâliter illi ætati et corpusculo congruas, ut indicat Augustinus l. 1. de pecc. mort. cap. 37. 38. et idem est de aliquali usu rationis, ex eodem ibi, et l. 2. cap. 29. et 1. confes. 7. et 22. civit. 22. quia non est consimile quod proles humana in illo statu, minus apta esset ad sibi necessaria quam proles bestiarum, quæ aliqualem habent motum progressivum, aliqualemque notitiam sibi convenientium.

COMMENTARIUS.

1. Suplem. P. Poncii. (a) *Dico quod fuissent*, etc. Duas complectitur partes præsens quæstiuncula. Prima, an filii in statu innocentiæ geniti haberent justam corporis molem, sicut ipse Adam et Eva habuere in primo suæ generationis aut creationis instanti? An vero nascerentur parvuli, sicut modo nascuntur, et successive acquirerent justam magnitudinem, sicut modo acquirunt. Secunda est : An statim ac nascerentur haberent perfectionem scientiæ sicut Adam habuit, an vero paulatim illam sibi acquirerent. Circa primam partem hujus quæstionis aliqui ex sanctis Patribus existimarunt, aut saltem insinuarunt, si status innocentiæ perseverasset, non fuisse multiplicandos homines per propagationem naturalem mediante viri et mulieris conjunctione, sicut modo multiplicantur. Ita Chrysostomus *hom.* 18. *in Genesim*, Damascenus *lib.* 2. *fidei cap.* 30. Nyssenus *de opificio hominis cap.* 17. Euth. *in psalm.* 50. Augustinus *lib. de Genesi contra Manichæos cap.* 19. Hieronymus *epist.* 22. ad Eustochium. Quod si hæc sententia esset vera, non haberet locum præsens difficultas, quia nulla esset ratio cur parvuli nascerentur qui post Adamum producerentur, aut cur non haberent justam magnitudinem.

Opposita sententia, quam tenent Scholastici omnes in hac distinctione, et cum S. Thoma 1. *part. quæst.* 98. multo certior est, nisi sit de fide, ex Scriptura Genes. *Non est bonum hominem esse solum, faciamus ei adjutorium simile sibi.* Item ibidem : *Relinquet homo patrem et matrem et adhærebit uxori, eruntque duo in carne una.* Item ibidem : *Crescite et multiplicamini, et replete terram.* Quæ omnia ante peccatum dicta sunt. Probatur ulterius auctoritate Augustini *lib.* 9. *de Genesi ad litteram a cap.* 3. *ad cap.* 14. *et lib.* 14. *de civit. a cap.* 21. *deinceps*, qui etiam retractat *lib.* 1. *Retract. cap.* 10. quod dixerat *in lib. de Genes. contra Manichæos.* Idem etiam tenet Beda, Rupertus, et alii Patres. In statu innocentiæ homines nascerentur per propagationem carnalem.

Probatur præterea, quia alias non essent homines qui essent in statu innocentiæ posteri Adæ et Evæ, quod supponi-

tur ab omnibus falsum. Probatur denique, quia virtus generativa non est data homini propter peccatum; ergo haberet eam quamvis non fieret peccatum, et consequenter haberet actum suum, nimirum generationem in aliquo individuo, quamvis non fieret peccatum. Confirmatur, quia actus conjugii non est per se malus aut indecens, nisi quatenus habet annexam deordinationem inordinatæ concupiscentiæ; in illo autem statu non haberet illam deordinationem, sicut nec mulieres parerent cum dolore, ut pariunt de facto in pœnam peccati, juxta illam sententiam Domini: *In dolore paries filios.* Et fortassis, alii Patres, qui oppositum hujus communis sententiæ insinuant, loquuntur de propagatione mediante deordinatione concupiscentiæ, et dolore partus, qualis propagatio non fieret tum.

Actus conjugalis non est per se malus.

2. Nascerentur homines parvi in statu innocentiæ.

Itaque supposito quod in statu innocentiæ perseverante alii ab aliis nascerentur, primo dicendum est quod sine dubio nascerentur parvuli; id enim exigit uteri materni ratio, quæ intra se non potest continere naturaliter hominem magnum, sicut nec talem etiam a se absque læsione ingenti aut morte, emittere in lucem. Et hinc quamvis omnipotentia Creatoris possent statim ac nascerentur in justam excrescere magnitudinem, tamen quia nulla auctoritas suadet, quod ita fieret nec sciri potest absque auctoritate, ex alia vero parte magis congruum et conveniens naturis hominum est, ut crescerent paulatim.

Pro eo statu pueri successive crescerent nec possent statim ambulare.

Dicendum secundo est cum Doctore hîc et D. Thoma 1. *part. quæst.* 99. *art.* 1. quos cæteri fere Theologi sequuntur, quod paulatim crescerent, et quod etiam non haberent statim ac nascerentur motum progressivum perfectum, quo scilicet possent bene ambulare, quidquid dicat scholiastes noster, qui videtur ambulationem aliquam statim illis tribuere, ex eo quod non minus illis quam aliis animantibus id convenire videatur ex natura rei saltem pro illo statu. At certe quemadmodum de facto sunt aliqua animalia, quæ possunt statim ambulare, et aliqua quæ non possunt, nec defectus ambulationis in illis, qui non ambulant, adscribi debet hominum peccato, sed naturis ipsorum animalium, ut evidens est, ita nihil obstat, quominus homo ex natura sua in illa parva quantitate et dispositione, quam habet naturaliter cum nascitur, petat non ambulare, nec, ut jam dictum est, constat in statu innocentiæ quod alia illi conferretur dispositio. Satis tamen probabile est quod perfectiores aliquos motus tum haberet, melioremque dispositionem corporis quam modo habet, et quod citius ambularet, veniret que ad justam magnitudinem; hoc enim concedendum salubritati paradisi et ordinato modo vivendi hominum, præsertim cum constet utrumque horum multum conducere posse ad bonam prolis dispositionem. Minus autem inconveniens est imperfectam hanc indispositionem ponere in homine, ex quo oritur quod ambulare nequeat, aut alios motus tam perfecte exercere quam in illis animalibus quæ tamen non habent, et quidem pro illo statu etiam, quia homo haberet parentes judicio pollentes et discursu, qui optime ipsi providere possent, et facile absque illis motibus; alia vero animalia non tam perfecte et facile providere valent suæ proli, nisi illa virtus ipsis concederetur, per quod patet ad fundamenta scholiastis.

Citius ambularent et crescerent pro illo statu.

3. Pueri pro statu innocentiæ non haberent

Quantum ad secundam quæstionis partem, qua quæritur de statu puerorum perseverante innocentia quantum ad scientiam, conclusio Doctoris est, quod non

haberent scientiam, sed essent nescii. Dicit autem data opera quod essent nescii, non vero quod essent ignorantes, quia ignorantia dicit carentiam scientiæ in eo, qui habere deberet scientiam, qualis ignorantia est pœna peccati, et propterea non caderet in pueros pro statu innocentiæ. Nescientia vero est simplex carentia cognitionis non supponens tale debitum in suo subjecto, hujusmodi autem nescientia non est pœna peccati, unde posset optime competere pueris pro statu innocentiæ, et hinc probatur conclusio Doctoris, quæ communis est cum Magistro *in hac distinct.* et D. Thoma 1. *part. quæst.* 101. *art.* 1. quia nihil impedit quominus talis nescientia competeret ipsis, et ex alio capite magis conforme est eorum naturæ, quod eam haberent; quod probatur a Divo Thoma, quia connaturaliter anima non potest habere scientiam, nisi mediantibus operationibus sensitivis, juxta illud : *Nihil est in intellectu, quod non fuit in sensu.* Verum hæc probatio non potest Scotistis sufficere, cum juxta Doctorem suum probabiliter teneant quod ligatio intellectus ad sensum sit in pœnam peccati, et quod proinde non esset in statu innocentiæ. Melius ergo juxta eorum sententiam probatur ex eo, quod non est ulla ratio, aut auctoritas, unde constet quod species rerum omnium ipsis infundatur, sicut dicuntur infusæ Angelis et Adamo ; sed paucissimæ res ipsis proponi poterant pro statu pueritiæ seu infantiæ, ergo naturaliter pauca poterant scire et consequenter multa nesciebant.

[...]cientiam, [...]d essent [...]escii, non [...]ero ignorantes.

[...]robatio D. Thomæ.

[...]ejicitur.

Vera [...]robatio.

4. Verum quia aliquis dupliciter nescire aliqua dici potest, primo actualiter, secundo habitualiter, quod hactenus ostendimus, est, pueros status innocentiæ non habituros actualiter cognitionem multarum rerum, quas postea essent cognituri, nec species etiam earum repræsentativas ; nunc ergo videndum est, an statim ac nati essent habitus scientifici omnium scientiarum speculativarum ipsis essent infundendi ? Et tenendum censeo cum D. Thoma 1. *part. quæst.* 101. *art.* 1. et aliis Theologis communiter contra Richardum *in* 2. *dist.* 20. *art.* 1. *quæst.* 4. quod non, quia quandoquidem non infunderentur ipsis species illæ omnes, sed acquisitio earum relinqueretur ipsis ; ita similiter de habitibus istis, qui sine speciebus illis nihil servire possent, dicendum est, cum nulla sit ratio aut auctoritas suadens oppositum. Hoc autem inter eos et nos interesset maximum discrimen, quod ipsi meliorem haberent indolem, et majorem longe facilitatem ad illos habitus comparandos melioresque Magistros, quam nos habemus, ut apud omnes in confesso est.

Non haberent habitus scientificos speculativos.

Major est difficultas de virtutibus moralibus, nam ex uno capite eadem ratione qua comparatio seu acquisitio habituum speculativorum seu intellectualium ipsismet permitteretur, videretur dicendum cum Suarez *lib*, 5. *de homine cap.* 8. quod acquisitio virtutum moralium similiter ipsis esset permissa ; ex alia vero parte videri posset cum D. Thoma *quæst.* 18. *de veritate art.* 7. et Aversa. *quæst.* 75. quod istæ virtutes pertinerent ad justitiam originalem, cum qua omnes in illo statu nasci deberent. Verum quia hoc connexionem habet cum resolutione istius gravissimæ difficultatis, quæ est de ratione, in qua consistit justitia originalis, impræsentiarum vix bene decidi potest, nisi involvendo illam etiam difficultatem, quæ suo potius loco est reliquenda, hoc est, ad quæstionem unicam *distinctionis* 29. ubi decidetur *num.* 2.

DISTINCTIO XXI.

(*Textus Magistri Sententiarum*).

De invidia diaboli, qua ad tentandum accessit.

A. Hugo. Sum. Sent. Tract. 3. c. 4.

« Videns igitur diabolus, hominem per obedientiæ humilitatem posse ascendere, unde ipse per superbiam corruerat, invidit ei; et qui prius per superbiam fuerat *diabolus*, id est, deorsum lapsus, zelo invidiæ factus est satan, id est, adversarius. Unde et mulierem tentavit, in qua minus quam in viro rationem vigere novit. Ejus enim malitia, ad tentandum virtutem timida, humanam naturam in ea parte, ubi debilior videbatur aggressa est, ut si forte illic aliquatenus prævaleret, postmodum fiducialius ad alteram, quæ robustior fuit, pulsandam vel potius subvertendam accederet. Primum igitur solitariam fœminam exploravit, ut in ea primum omnem suæ tentationis vim experiretur ».

Sap. 17. 10. Quare ad fœminam prius venit.

Quare in aliena forma venit.

B. « Sed quia illi per violentiam nocere non poterat, ad fraudem se convertit, ut dolo hominem supplantaret, quem virtute superare nequiret. Ne autem fraus illius nimis manifestaretur, in sua specie non venit, ne aperte cognosceretur et ita repelleretur. Iterum, ne nimis occulta foret fraus ejus, quæ caveri non posset, et homo simul videretur injuriam pati, si taliter circumveniri permitteret eum Deus, ut præcavere non posset; in aliena quidem forma venire permissus est diabolus, sed in tali, in qua ejus malitia facile posset deprehendi. Ut igitur in propria forma non veniret, voluntate sua factum est; ut autem in forma suæ malitiæ congruenti veniret, divinitus factum est. Venit ergo ad hominem in serpente, qui forte, si permitteretur, in columbæ specie venire maluisset. Sed non erat dignum, ut spiritus malignus illam formam homini odiosam faceret, in qua Spiritus sanctus appariturus erat. Non ergo nisi per serpentem tentare permissus fuit diabolus, ut per illud quod foris erat, astutiam tentantis animadvertere fœmina quiret ». Diabolus enim per serpentem tentabat, in quo loquebatur.

Quare non nisi in forma serpentis accessit. Gen. 3.

De calliditate serpentis.

Ideoque serpens dictus est esse *callidior cunctis animantibus terræ*, quia, ut ait Augustinus. « Mali Angeli, licet superbia dejecti, natura tamen sunt excellentiores omnibus bestiis propter eminentiam rationis; quamvis serpens

Aug. super Gen. l. 11. cap. 2. Quare dictus est serpens callidior cunctis animantibus? Lib. 11. c. 3.

non rationali anima, sed spiritu diabolico possit sapientissimus dici. Non ergo mirum, si diabolus, spiritu suo implens serpentem, sicut vates implebat, sapientissimum reddiderat omnium bestiarum; quem tamen ad tentandum non elegit diabolus, sed per quod animal permissus fuit tentavit. »

Utrum elegerit serpentem, ut per eum tentaret diabolus.

Unde Augustinus *super Gen.* « Non est putandum, quod diabolus serpentem, per quem tentaret, elegerit, sed cum decipere cuperet, non potuit, nisi per quod animal posse permissus est. Nocendi enim voluntas inest cuique a se, sed po-
Dubium 1. testas a Deo. Si autem loquebatur diabolus per serpentem ignorantem, sicut per energumenos vel phanaticos loquitur. Serpente enim velut organo est usus, movens naturam ejus ad exprimendum sonos verborum et signa,
Dubium 2. quibus suam monstraret volunta-
Lib. eod. c. 28. et tem. Serpens ergo nec verba intel-
29. Num. 22. 28. ligebat, nec rationalis est factus;
Gen. 3. 1-3. Verba serpentis. callidissimus tamen est dictus, propter astutiam diaboli. Locutus est autem sicut asina Balaam; sed hoc diabolicum, illud Angelicum fuit; boni enim et mali Angeli similiter operantur ». Hîc quæri
Quæstio incidens. solet : quare mulier non horruit serpentem? Quia, a Deo cum noverit creatum esse, etiam officium loquendi a Deo accepisse putavit.

De modo tentationis.

C.
Gen. 3. 1-5. « Tentatio autem hoc modo facta est : Stans coram fœmina hostis superbus non audet in verba persuasionis exire, metuens deprehendi; sed sub interrogatione eam aggreditur, ut ex responsione colligeret, qualiter in malitia procedere posset. *Cur*, inquit, *præcepit vobis Deus, ut non comederetis de omni ligno paradisi? Cui respondit mulier : De fructu lignorum, quæ sunt in paradiso, vescimur; de fructu vero ligni, quod est in medio paradisi, præcepit nobis Deus, ne comederemus et ne tangeremus, ne forte moriamur*. In quo verbo dedit locum tentanti, cum dixit : *Ne forte moriamur;* unde mox diabolus *dixit ad mulierem : Nequaquam moriemini; scit enim Deus, quod in quacumque die comederitis ex eo, aperientur oculi vestri, et eritis sicut dii, scientes bonum et malum.* Attende ordinem ac progressum humanæ perditionis. Primo Deus dixerat : *Quacumque die comederitis ex eo, morte moriemini.* Deinde mulier dixit : *Ne forte moriamur.* Novissime serpens dixit : *Nequaquam moriemini.* Deus affirmavit, mulier quasi ambigendo illud dixit, diabolus negavit; quæ igitur dubitavit, ab affirmante recessit et neganti appropinquavit. »

De versutia diaboli, qui ad facilius persuadendum, malum removit, et bonum in pollicito duplicavit.

Qui ad suam persuasionem pleniter suffulciendam, id est, ut malum quod intendebat, libere persuaderet, « et malum, quod mulier timuit, negando removit, et repromissionem addidit, et ut ejus persuasio citius reciperetur, promissionem duplicavit. Unam nempe comestionem suadens, duo in præ- D. Quod homo tribus modis tentatus est, gula, vana gloria, avaritia. Gregor. hom. 16. Evang.

mio proposuit, similitudinem Dei scientiamque boni et mali spondens. Ubi tribus modis hominem tentavit, scilicet *gula* in persuasione cibi, cum dixit : *In quocumque die comederetis : Inani gloria* in promissione Deitatis, cum dixit : *Eritis sicut dii : Avaritia* in promissione scientiæ, cum dixit : *Scientes bonum et malum. Gula* est immoderata cibi aviditas, *vana gloria* amor propriæ excellentiæ, *avaritia* immoderata habendi cupiditas, quæ non est tantum pecuniæ, sed etiam altitudinis et scientiæ, cum supra modum sublimitas ambitur.

De duplici tentationis specie.

E. ubium 3. Quæ sit exterior tentatio, et quo fiat. Quæ sit tentatio interior, et quo fiat. Greg. lib. moral. c. 9. et Aug. lib. 1. de mirabilibus sacræ scripturæ c. 25.

« Porro sciendum est, duas esse species tentationis, *interiorem* scilicet et *exteriorem*. *Exterior* tentatio est, quando nobis extrinsecus malum visibiliter suggeritur verbo, vel signo aliquo, ut ille cui fit, ad consensum peccati declinet ; et talis tentatio tantum fit ab adversario. *Interior* vero tentatio est, quando invisibiliter malum nobis intrinsecus suggeritur ; et hæc tentatio aliquando fit ab *hoste*, aliquando a *carne*. Nam et diabolus invisibiliter mala suggerit, et ex carnis corruptione suboritur motus illicitus et titillatio prava ; ideoque tentatio quæ est ex *carne*, non fit sine peccato ; quæ autem est ab *hoste*, nisi ei consentiatur, non habet peccatum, sed est materia exercendæ virtutis. Tentatio

ubium 4. autem *carnis* interior difficilius vincitur, quia interius oppugnans de nostro contra nos roboratur ».

Quare peccatum hominis, et non Angeli, remediabile sit.

« Homo igitur, qui sola *exteriori* tentatione pulsatus cecidit, tanto gravius plectendus erat, quanto leviori impulsu fuerat prostratus. Et tamen quia aliquam, licet modicam, cadendi occasionem habuit, idcirco per Dei gratiam juvari potuit ad veniam, ut qui per alium Ratio 1.
ceciderat per alium erigeretur. Qui ergo incitatorem habuit ad malum, non injuste reparatorem habuit ad bonum. Diabolus vero, quia sine alicujus tentatione peccavit per alium, ut surgeret juvari non debuit nec per se potuit, et ideo irremediabile peccatum ejus extitit. Peccatum vero hominis, sicut per alium habuit initium, ita per alium non incongrue habet remedium ».

Quare homo, non Angelus, sit redemptus?

F. Ratio 2.

Præterea Angelica natura, quoniam non tota perierat, sed ex parte perstiterat, non est redempta ; humana vero tota perierat, et ideo ne penitus repente perderetur, ex parte est redempta, ut inde ruina suppleretur Angelica. Unde Augustinus *in Ench.* « Placuit uni- Aug. c. 29.
versitatis Creatori et Moderatori, ut, quoniam non tota multitudo Angelorum Deum deserendo perierat, ea quæ perierat, in perpetua perditione remaneret ; quæ autem cum Deo, illa deserente, perstiterat, de sua certissime cognita semper felicitate gauderet. At vero creatura rationalis, quæ in homi-

nibus erat, quoniam peccatis atque suppliciis tota perierat, ex parte poterat reparari, unde Angelicæ societati suppleretur, quod ruina illa minuerat. Hoc enim promissum est Sanctis, quod erunt æquales *Angelis Dei* ».

Quod non soli viro præceptum fuit datum.

G. Aug. sup. Gen. 8. lib. c. 17. Gen. 2. Illud etiam notandum est, quod non soli viro præceptum videtur esse datum, cum ipsa mulier testatur, sibi etiam esse mandatum, 1. Cor. 14. 35. dicens : *Præcepit nobis Deus*, etc. Supra tamen legitur, ante factam mulierem Deum dixisse viro : *De ligno scientiæ boni et mali ne comedas.* Non dixit : *Ne comedatis.* Forte quia facturus erat mulierem, sic præcepit, ut per virum ad mulierem perveniret mandatum; quia mulier, quæ subjecta viro fuit, non nisi mediante viro divinum debuit accipere præceptum. Unde Apostolus : *Si quid discere mulieres voluerint, domi viros suos interrogent.* Si quæri- Quæstio incidens tur : quomodo loqui potuerunt vel loquentem intelligere, qui non didicerant inter loquentes crescendo vel magisterio? « Dicimus, quia Deus eos tales fecerat, qui possent loqui et discere ab aliis, si essent ».

(*Finis textus Magistri.*)

QUÆSTIO I.

Utrum (a) *peccatum hominis primum in statu innocentiæ, potuit fuisse veniale?*

Alens. 2. *p. q.* 120. *m.* 6. D. Thom. 1. 2. *q.* 89. *art.* 3. D. Bonav. *hîc art.* 3. *q.* 1. Durand. *q.* 4. Vasq. 1. 2. *d.* 148. *et Thomistæ negant*; *cum Scoto affirmant* Richard. *hîc art.* 3. *q.* 1. Major *q.* 2. Gabr. *d.* 22. *q.* 1. *art.* 3. Alm. *tract.* 3. *mor. c.* 22. Pitigianis *in Gen. fol.* 450. Rubion. Bassol. Vorillon et alii Scotistæ *hic.*

Circa distinctionem vigesimam primam, in qua Magister agit de casu hominis in peccatum ex tentatione diaboli, quæruntur duo : Primo quæritur, utrum peccatum hominis primum in statu innocentiæ potuit fuisse veniale? Quod sic, probo : Rectitudo innocentiæ magis repugnat peccato mortali quam veniali; sed non obstante sua rectitudine, potuit peccare mortaliter; igitur multo magis potuit peccare venialiter, etiam ipso remanente in statu innocentiæ, aliter non videretur minus repugnare rectitudini innocentiæ peccatum veniale quam mortale, si utrumque totaliter corrumperet. 1. Arg. 1.

Item ab extremo in extremum non fit transitus nisi per medium, peccatum veniale medium est inter justitiam et peccatum mortale; ergo, etc. Arg. 2. 5 Phys. et 10. Met.

Oppositum, peccatum omne est deordinatio aliqualis; sed deordinatio quæcumque quantumcumque modica, non potuit stare cum summa rectitudine possibili tunc homini in statu innocentiæ, in qua creatus fuit; ergo quodcumque peccatum corrupisset illam rectitudinem rationis et voluntatis; sed non corrumpitur rectitudo per peccatum veniale; non ergo fuisset veniale. Rat. ad opposit.

Item, omni peccato debetur aliqua pœna, primo peccato non debetur alia, nisi mors, *Gen.* 2. sed mors non debetur culpæ veniali; ergo si Adam peccasset, quo-

cumque modo, sibi debebatur pœna; sed pœna non potuit sibi deberi ipso remanente in statu innocentiæ; ergo omne peccatum fuit sibi mortale, et nullum veniale, quia non patiebatur secum illam innocentiæ rectitudinem.

COMMENTARIUS.

1. (a) *Utrum peccatum.* Utrum primum peccatum potuerit esse veniale, id est, an ista consequentia sit necessaria vel non : Adam sit in statu innocentiæ poterat peccare; igitur peccatum suum est mortale. Et ostendit Doctor quod non valet ista consequentia, imo stat quod peccatum suum primum fuerit veniale, licet de facto peccatum suum fuerit mortale. *Veniale* peccatum dicitur vel a *venio*, *venis*, quia venit in mentem præter intentum et ex surreptione ; vel *veniale* dicitur, quia vel ex infirmitate vel ignorantia committitur, et sic dicitur *veniale* a *venia*.

Unde dicatur peccatum veniale.

Arguit Doctor probando quod non fuit necesse quod primum peccatum Adæ fuerit mortale, quia rectitudo justitiæ magis repugnat peccato mortali quam veniali, et tamen non obstante illo statu et illa rectitudine illius status potuit peccare mortaliter, igitur et multo magis potuit peccare venialiter, et stare in illo statu, quia non revideretur (si ille status corrumperetur ex peccato veniali) quod magis repugnaret illi mortale peccatum quam veniale, quod est falsum. Item, non est transitus ab uno extremo in aliud extremum nisi transeundo per medium, sed extrema sunt justitia originalis et peccatum mortale ; igitur oportet transire per peccatum veniale ; si argumentum hoc concludat, nihil concludit, quia illa major non est vera, nisi ubi medium est conditio necessaria requisita necessario inter extrema, sicut medium inter duo, ubi non potest fieri transitus, etc. Sed si medium non est conditio necessaria non oportet, et maxime respectu causarum libere agentium, sicut est voluntas, ipsa enim potest transire a justitia ad peccatum mortale non peccando venialiter. Si tamen argumentum concludat quod voluntas potest transire per illud medium, scilicet per peccatum veniale primo, et sic concedo argumentum, et sic debet scribi in Doctore.

In contrarium arguitur.

SCHOLIUM.

Sententia Alensis et D. Thomæ, negans Adamum primo potuisse venialiter peccare. Primo, quia corrumperetur illa summa justitia, quocumque peccato. Secundo, quia quæcumque deordinatio virium superiorum, foret tunc mortalis. Refutatur, primo, quia donum justitiæ originalis non perfectius uniebat ultimo fini, quam gratia specialis alicujus sanctissimi, ut Baptistæ. Secundo, potuit Adam primo proferre verbum otiosum.

Dicitur, (b) quod primum peccatum non potuit fuisse veniale, quia peccatum pure veniale corrumpere non habet (remanens veniale) summam rectitudinem, quam habuisset homo in statu innocentiæ; peccatum autem quodcumque tunc illam corrupisset ; quare non potuit esse nisi mortale. 2.

Alex. de Ales in 2. 2. collatione de peccatis. Vide D. Thom. 1. 2. q. 89. art. 3.

Item, quamdiu vires superiores sunt ordinatæ ad Deum, in viribus inferioribus nulla potest esse obliquitas, quia stante illo statu, non est deordinatio in viribus inferioribus, nisi primo sit in superioribus ; peccatum ergo primum oportuit, quod haberet deordinationem virium superiorum ; sed omnis talis deordinatio fuisset peccatum mortale ; ergo, etc.

Reprobatur opinio. Contra, quia illud donum non conjungebat perfectius ultimo fini, quam quæcumque gratia gratum faciens conjungit nunc viatorem; sed cum gratia quacumque nunc potest stare veniale, etiam in per-
1. Joan. 1. fectissimis, unde Joannes *in Canonica sua : Si dixerimus quod peccatum non habemus, nosipsos seducimus*, etc. igitur et Adam peccare potuit venialiter.

Adam potuit primo proferre verbum otiosum. Item, (c) suppono quod aliquis actus ex genere potest esse peccatum veniale, puta verbum otiosum; sed Adam potuit talem actum exercere otiose, scilicet loquendo. Sed actus de se venialis non fit mortalis, nisi quatenus super ipsum cadit præceptum; ergo cum nullum præceptum habuisset Adam de abstinendo ex necessitate salutis a talibus verbis; ad nimis enim difficile obligasset viatorem, si eum in isto statu de necessitate salutis obligasset ad faciendum semper quod fuisset melius vel expedientius, vel ad vitandum quodcumque retardativum ad melius.

COMMENTARIUS.

2. (b) *Dicitur.* Ponitur opinio domini Alexandri de Ales, et S. Thomæ qui tenent, quod in illo statu innocentiæ non potuit esse aliquod peccatum veniale, quia ibi fuit summa rectitudo possibilis homini haberi in illo statu, quo creatus fuit Adam, summæ rectitudini repugnat quantumcumque modica obliquitas, quia illa tollit summum gradum rectitudinis, et peccatum veniale est aliqualis obliquitas, et peccatum veni le non potest corrumpere statum innocentiæ; igitur omnis obliquitas quæ corrupisset illum statum, fuisset obliquitas mortalis. Et secundo probant, quia vires inferiores non sunt deordinatæ.

Sed Doctor duabus rationibus arguit, quia gratia, quæ nos in isto statu conjungit Deo, non est minoris perfectionis quam justitia originalis fuerit in illo statu, et tamen cum gratia in isto statu stat peccatum veniale in viris perfectissimis, ut in Joanne Evangelista : *Si dixerimus, quia peccatum non habemus*, etc. igitur in illo statu potuit esse culpa venialis cum justitia originali; non enim videtur esse major repugnantia peccati venialis ad justitiam quam ad gratiam, et ad gratiam non non habet quin possit stare cum ea, igitur et potest stare cum justitia originali. In *distinctione* 29. habebimus quomodo istæ duæ virtutes se habent sicut excedens et excessum.

(c) *Item*, secundo supponit Doctor quod aliquis actus ex suo genere sit peccatum veniale, sicut dicere verbum otiosum. Item supponit, quod Deus non obligasset homines in statu innocentiæ ad minus difficile, ut non præcipisset eis ut non dicerent verbum otiosum, nec etiam præcepisset ut semper facerent quod melius et expedientius est, sed tantummodo obligasset eos ad decem præcepta, ad quæ nos nunc obligavit, tunc Adam potuisset dicere verbum otiosum, et illud ex suo genere est peccatum veniale et non mortale; igitur. Nec valet dicere, ille status fuisset perfectissimus, concedo, loquendo de statu viatorum; igitur in illo non fuisset peccatum veniale, nego consequentiam. Nonne in isto statu fuerunt homines ita perfecti, sicut fuissent in illo? et in isto venialiter peccaverunt, quare non in illo, cum peccatum veniale non tollat perfectionem ab eis.

SCHOLIUM.

Resolvit, quod potuit Adam committere non tantum mortale, violando præceptum, cujus impletio est necessaria ad salutem, sed etiam veniale, violando præceptum, cujus impletio non est necessaria ad finem quod ideo vocat consilium.

3. Mens Doctoris. Distinctio inter peccatum mortale et veniale.

Dico ergo, (d) quod potuit peccare venialiter in illo statu. Circa quod sciendum, quod peccatum mortale non distinguitur a veniali in hoc, quod unum est respectu finis, ut mortale, et aliud eorum quæ sunt ad finem, ut veniale, sed utrumque potest esse, et circa ea quæ sunt ad finem, et circa finem. Sed in hoc distinguuntur, quia peccatum mortale est deordinatio opposita ordinationi, sine qua finis non potest sequi aliquo modo, quæ quidem ordinatio habet præceptum, contra quod deordinatio fit, et ideo omnis deordinatio cadens sub præcepto, avertit a fine necessario. Sed alia est ordinatio, quæ potest esse respectu finis sequendi, quæ non est necessaria, sed utilis, quæ non est de præcepto, sed potius de consilio; et deordinatio opposita huic, est peccatum veniale, nec facit cadere a fine necessario, sed facit quod actus non procedat meliori modo quo potest.

Dico ergo, quod (e) Adam potuit non tantum exercere actum deordinatum contra præceptum, sed etiam contra consilium tantum, ut non faciendo maxime expedienda, vel faciendo aliqua retardativa, licet non faceret directe contra præceptum necessarium ad salutem.

4. Ad rationem Alex. Alens.

Ad primum (f) pro opinione opposita dico, quod mortale plus repugnat, et quoad intentionem, et quoad necessitatem illi rectitudini, non solum habituali, sed etiam actuali, quam venialis obliquitas, quia illa potuit stare cum summa rectitudine habituali tunc possibili viatori, sicut cum certitudine intellectus de aliqua conclusione, potest stare opinio de alia, quia non repugnant, et forte etiam non repugnabat actuali, sicut nunc actum maximum meritorium et valde excellentem potest nunc sequi aliqua vana gloria, quæ est peccatum veniale, nec veniale illud tolleret meritum istius actus sic meritorii.

Vide in 4. dist. 4. art. 3. q. 2. et dist. 17. art. 2.

Loquitur casu quo esset liber, et cum tali præcepto.

Sed dices, quod tunc posset esse similiter in beato veniale. Dico quod si beatus dimitteretur sibi, posset in illum actum, sed non esset sibi venialis ratione præcepti, quod habet de semper eliciendo illum actum beatificum, et non diversificando non solum ad oppositum, sed nec ad disparatum, et propter præceptum de semper operando optima, esset sibi quæcumque deordinatio talis mortale peccatum.

Portio superior est intellectus et voluntas, ut immediate respiciunt Deum. Portio inferior eædem potentiæ, ut respiciunt alia, de quo infr. d. 24.

(g) Ad secundum, esto quod verum sit, quod in inferioribus viribus non potuerit fuisse deordinatio nisi præfuisset in superioribus, tamen dico quod non omnis deordinatio in virtute superiori, est peccatum mortale, nam levis motus per surreptionem de opinione aliqua circa articulos fidei, est deordinatio in portione vel in virtute superiori; nam potest esse circa tale objectum, quod non potest consi-

derari nisi per virtutes superiores, ut Deum esse trinum et unum, et tamen non omnis motus levis est ibi peccatum mortale, licet in superiori virtute sit gravius peccatum, quam in inferiori, ut patebit *dist.* 24.

Ad arg. in opposit. Ad primum in oppositum per dicta patet. Ad secundum de pœna (h) dico, alia pœna quam mors, potest respondere veniali, puta displicentia aliqua, vel aliquid hujusmodi. Vel potest dici, quod pœna sibi proprie non correspondet, sed committens veniale est debitor ferventioris actus voluntatis quam prius, qui fervor consumeret peccatum veniale, de hoc *lib.* 4. *dist.* 21. nec obfuisset innocentiæ Adæ habuisse pœnam debitam veniali, præter mortem.

COMMENTARIUS.

3. Quid sit peccatum mortale et veniale. (d) *Dico ergo.* Respondet Doctor ad quæstionem ostendendo quid sit peccatum mortale, et quid peccatum veniale, et deinde respondet per duas vel tres conclusiones. Primo dicit, quod peccatum mortale et veniale non distinguitur per hoc, quod mortale est circa finem, et veniale est circa ea quæ sunt ad finem tantum, et non circa finem, quia utrumque peccatum potest esse circa finem, et circa media ad finem, et ita non sunt istæ differentiæ, quibus constituantur in *esse.* Sed in hoc differunt, quod peccatum mortale est deordinatio opposita ordinationi, sine qua ordinatione quis non potest consequi finem, et hujusmodi ordinationes necessario requisitæ ad consequendum finem sunt decem præcepta Legis. Decem leges sunt. Sunt enim decem leges, decem viæ per quas necesse est nos ambulare et perveni-re ad patriam cœlestem; istæ ordinationes cadunt sub præcepto ut fiant, et necesse est nos sic esse ordinatos, ut Deum adoremus adoratione Latriæ, ei credamus, in eo speremus, et ipsum super omnia diligamus, et extensive et intensive, ut dicetur *in* 3. *d.* 27. *art.* 3. Et similiter ejus nomen nos oportet honorare non assumendo illud in testimonium falsitatis, et sic de aliis præceptis; et istæ ordinationes sic sunt sub præcepto, quod etiam deordinationes oppositæ sunt sub præcepto ne fiant, et si quis sit illis deordinationibus deordinatus, est in peccato mortali, sic quod furtum faciens mortaliter peccat. Et sic sunt decem peccata mortalia opposita istis decem præceptis. Deordinatio autem quæ est peccatum veniale non cadit sub præcepto, nec ordinatio opposita est necessaria ad salutem, sicut non dicere verbum otiosum est ordinatio expediens, et per quam facilius, quis consequitur vitam æternam; tamen sine illa ordinatione potest quis salvari quia servando legem Dei, sufficit, juxta illud Christi: *Hoc fac et vives*, scilicet dilige Deum super omnia, et proximum sicut teipsum. Ex hoc patet, quod solum facere contra decem præcepta est peccatum mortale. Facere autem contra consilia, et contra alia præcepta quæ non sunt de necessitate salutis, quis non mortaliter peccat. Nec sequitur: Iste non facit secundum consilium, nec secundum præceptum non necessarium ad salutem; igitur deficit a fine ultimo. Negatur consequentia, sequitur tamen, talis sic operans venialiter peccat; igitur talis non procedit meliori modo quo potest. Hoc est verum, et hoc est venialiter peccare, et convertuntur.

(e) *Dico ergo quod.* Doctor igitur dicit ponendo hanc conclusionem: *Adam potuit non tantum exercere actum deordinatum contra præceptum*, et sic mortaliter 4. Adam peccavit mortaliter.

peccare, ut peccavit, *sed etiam potuit exercere actum contra consilium tantum*, et sic venialiter peccare. Et hîc dicit Doctor quod dupliciter potuit facere contra consilium, vel negative non faciendo illud, quod consilium dicit esse faciendum, imo contrarie faciendo aliquid, retardans a præmio, quia peccato veniali debetur pœna, quæ potest hominem retardare a beatitudine, sicut in statu isto Socrates mercator servans divinam legem, non secundum illud consilium facit : *Vade et vende omnia quæ habes*, etc. imo facit aliquid retardativum, quia implicat se mercantiis, quibus implicitus minus est aptus Deo prompte ad serviendum, et si venialiter peccat, non tamen mortaliter, quia non facit contra aliquam illarum decem ordinationum, quæ sunt de necessitate salutis.

(f) *Ad primum*. Primum argumentum in oppositum, et argumentum primum opinionis eamdem habent vim, et ideo solvendo unum solvitur reliquum, ideo pro solutione primi argumenti opinionis est notandum, quod duplex est rectitudo, una habitualis, alia actualis. Rectitudo habitualis dicitur esse quidam habitus in voluntate hominis justi et recti, qui habitus inclinat ad justa juste volendum ; et voluntas sic habitualiter dicitur habitualiter velle justa juste, et sic justus dormiens habitualiter vult justa. Isto modo in statu innocentiæ Adam habuisset justitiam originalem inclinantem voluntatem Adæ ad humiliter volendum justa.

[Q]uæ sit [r]ectitudo [ha]bitualis.

5. Sed quæ fuissent objecta illius justitiæ originalis, ad quæ inclinasset voluntatem ad volendum ? Dico, quod decem ordinationes, quæ cadunt sub decem præcepta divinæ legis, et illæ decem ordinationes sunt ex intentione præcipientis, et in se habent necessitatem a præcipiente ut fiant, aliter nullus dicitur rectus, nec justus ; et ista includuntur in latitudine illius summæ rectitudinis, quæ fuisset in statu innocentiæ.

Utrum autem ordinatio, quæ cadit sub consilio, scilicet non dicere verbum otiosum pertineat ad hujusmodi latitudinem summæ rectitudinis. Dico quod non, quia sic non ex intentione consulentis ut sit necessario requisita ad salutem, nec ad illam rectitudinem, sed illa ordinatio consilii est alia, disparata ordinatio a prima ; ei ideo quis potest esse summe rectus rectitudine necessaria, dato quod non sit rectus, nec ordinatus secundum illam ordinationem consilii, sicut intellectus potest esse certus de *A* conclusione, et tamen dubitare de *B* conclusione, et tantum opinari de illa, nec tamen minuetur de *A* conclusione, ita hîc a simili quis non erit servans consilium, et tamen erit rectus rectitudine pertinente ad salutem.

Tunc respondet Doctor quod peccatum mortale plus repugnat illi summæ rectitudini habituali, quam peccatum veniale. Patet, quia peccatum veniale non opponitur alicui illarum decem ordinationum pertinentium ad illam rectitudinem necessariam ad salutem, et tamen peccata mortalia illis directe opponuntur ; igitur potest stare tota illa rectitudo cum peccato veniali, cum ei non opponatur, non sic potest stare peccatum mortale, quia opponitur alicui illarum decem ordinationum requisitarum ad illam summam rectitudinem.

Discrimen est inter peccatum mortale et veniale.

Dicit etiam Doctor quod peccatum veniale non repugnat actuali rectitudini. 6.
Actualis rectitudo est illa quæ est in actu nostræ voluntatis, qui actus est conformis rationi rectæ sine dictamine legis divinæ, ut quis prædicans populo principaliter ex charitate, tamen in actu illo prædicandi oritur motus levis inanis gloriæ, quia appetit laudari a populo, non principaliter

propter illud movetur, ille meretur, et tamen venialiter peccat; repugnat igitur veniale peccatum solum suæ ordinationi, quæ cadit sub consilio, non autem repugnat alicui ordinationi, quæ cadit sub præcepto, ideo licet non possit stare cum ordinatione cui opponitur, et illam destruat, non tamen destruit ordinationes cadentes sub præcepto, quare quis potest esse perfecte ordinatus ordinatione necessaria ad salutem, qualis fuisset in statu innocentiæ, et tamen venialiter peccare. Et si dicas etiam beatum posse peccare venialiter, eo quod veniale peccatum non opponitur:

Respondet Doctor ponendo casum, quod Deus si dimitteret beatum sibi, posset peccare, sive posset in verbum otiosum, sed illud verbum esset sibi peccatum morale, eo quod beatus habet præceptum de semper operando optima, et de semper eliciendo optimum actum beatificum quantum potest; sed existens in statu innocentiæ fuisset in via, et non in termino, et ipse non habuisset præceptum de semper faciendo optima, ideo peccatum Adæ non fuisset mortale virginis Catharinæ, sic quod beati tenentur adimplere in patria illud præceptum : *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde, et ex omnibus viribus tuis*, ita quod tenentur colligere omnes vires in unum, et secundum illas semper Deum diligere. Vide S. Bonaventuram *in* 3. *distinct.* 17. *quæst. ult.* Nota illud, quod dicit Doctor *si beatus dimitteretur sibi*, quia in rei veritate et confirmatus, quod non potest peccare, nec mortaliter, nec venialiter, igitur peccatum veniale non potest esse in eo.

Beati tenentur adimplere illud præceptum, diliges Dominum, etc.

7. (g) *Ad secundum*, etc. Dicendum, quod si Adam fuisset Deo obediens, et potentiæ sensitivæ inferiores fuissent obedientes voluntati, sed quia voluntas non fuit obediens Deo, datum est ei in pœnam secundum Augustinum ut vires inferiores non obediant ei. Et ideo Doctor concedit quod si vires superiores, ut intellectus et voluntas fuissent ordinatæ in Deum, in viribus sensitivis nulla fuisset deordinatio; ideo prima deordinatio fuit in viribus superioribus, quia Adam elegit magis complacere uxori quam placere Deo, et ideo primo ibi fuit deordinatio de facto. Doctor tamen dicit, quod non oportuit ut illa deordinatio in Deum fuisset peccatum mortale, quia circa Deum potest esse peccatum veniale. Et dat exemplum ut, si quis in superiori portione, quæ immediate respicit Deum habeat aliquem motum surreptivum et levem contra articulum de Trinitate, non propterea ille peccat mortaliter, sed venialiter, et ita prima deordinatio potuit fuisse venialis in portione superiori. Et nota, quod portio superior est intellectus et voluntas, ut scilicet immediate respiciunt Deum, portio vero inferior est idem intellectus, et eadem voluntas ut respicit objectum creatum, hoc patebit, *dist.* 24. *hujus*. Exemplum.

(h) *Ad secundum de pœna dico*, quod peccato veniali non debetur mors, nec æterna, nec corporalis ; potuit vero Adam, et filii sui in illo statu peccare venialiter, et puniri citra mortem corporalem, ut puta habendo displicentiam de illo peccato, vel aliquid hujusmodi, et hoc non repugnabat illi statui. Et si dicas, illi statui non debebatur pœna, concedo, pœna quæ est mors, sed non est verum de aliis pœnis, maxime voluntarie sumptis pro peccato veniali. Vel dic, quod sicut modo peccans venialiter illi peccato proprie non debetur pœna, sed committens peccatum veniale est debitor alicujus actus charitatis ferventis, ut puta, quis modicum plus debito bibit, tenetur cum ferventiori charitate dicere horas suas, si sit Clericus, vel *Pater noster*, si sit secu- Nota.

laris, vel alias suas orationes, ita in illo statu qui peccasset venialiter conversus ad Deum ferventiori modo adorasset eum.

QUÆSTIO II.

Utrum peccatum Adæ fuerit gravissimum.

Alensis 2. *p. q.* 120. *m.* 4. D. Bonav. *hîc a.* 3. *q.* 3. D. Thom. 2. 2. *q.* 163. *a.* 1. *et hic q.* 2. *a.* 1. Richard. *hîc art.* 3. *q.* 2. Durand. *q.* 3. Gabr. *q. un. a.* 2.

1. Hæc quæstio ...itur in ...iquibus origina-libus in principio ...q. dist. cap. 18. Ethicor. c. 9.

Secundo quæritur, utrum peccatum Adæ fuerit gravissimum? Quod sic, per Augustinum *in Enchirid.* qui vult quod peccatum ideo est malum, quia adimit bonum; sed peccatum Adæ ademit maximum bonum, quia justitiam originalem a se, et ab omnibus suis posterioribus; ergo, etc.

Item, secundum justitiam divinam, pœna correspondet culpæ, quia in Apoc. *Quantum glorificavit se, et in deliciis fuit, etc.* et ibidem, *secundum mensuram delicti, erit et plagarum modus*; sed peccato Adæ maxima pœna fuit inflicta, quia mors, quæ est ultimum terribilium, et sui et omnium posteriorum; ergo, etc.

Item glossa Augustini super illud verbum Psalm. 68. *quæ non rapui, tunc exolvebam,* dicit, quod *Eva et Adam rapere voluerunt divinitatem, et perdiderunt felicitatem* : sed appetere divinitatem sibi voluisse inesse fuit, ut dicitur, maximum

Dist. 6. malum in Angelo malo (patet de hoc supra), adhuc autem multo magis in homine, quia divinitas multo magis est improportionata homini quam Angelo; ergo magis peccavit Adam quam Angelus, et ponitur ista auctoritas in littera.

Oppositum, Augustinus 12. *super Gen. c. ult.* et ponitur *in dist.* 22. *cap. illo. Ex quo manifeste,* dicit quod Adam *non carnali concupiscentia victus, sed amicabili quadam compulsus benevolentia, qua plerumque fit ut offendatur Deus, ne offendatur amicus, peccavit.* Eva autem secundum eum, multo magis peccavit, quia appetivit illam æqualitatem divinam, quam nunquam appetebat Adam.

SCHOLIUM.

Primum peccatum Adæ non fuisse immoderatum amorem sui, sed conjugis, quam noluit contristare, secundum mentem Augustini.

(a) Hîc sunt tria videnda. Primo, quale fuit primum peccatum Adæ. Secundo, quam grave fuit ejus peccatum. Tertio, de comparatione gravitatis peccati Adæ ad gravitatem peccati Evæ. 2. Quale fuit peccatum Adæ. Dist. 9. q. 1.

De primo dico, quod in genere sunt duo actus voluntatis, *velle* et *nolle;* in *nolle* autem non potest primo consistere peccatum, ut dictum est supra, sed in *velle*. Est autem *velle* duplex, aut est velle aliquid amore amicitiæ, qui est propter se vel propter amatum, vel amore commodi, qui est propter aliud; et ita quod amatur amore amicitiæ, magis amatur quam quod amatur amore commodi, ut dicit Aristoteles *primo Posteriorum,* t. 5. *Propter quod unumquodque*, etc. Primum autem peccatum Adæ non fuit ex immoderato amore sui, sicut fuit primum pec- Quod amatur ex amicitia, magis amatur quam quod ex concupiscentia.

catum Angeli; Angelus autem per essentiam suam intelligit se primo, et homo prius intelligit alia quam se, et utitur objecto sensibili in sui cognitione. Primum ergo peccatum hominis non potuit esse immoderatus amor sui, sed secundum quod dicit Augustinus *ubi supra*, immoderatus amor amicitiæ

11. in Gen. c. 42. uxoris. Nam dicit Augustinus quod *noluit contristare eam, quam credebat sine suo solatio contabescere, et a se alienatam omnino interire,* ut habetur in littera. *c. illo : Ex quo manifeste.* Patet ergo quod non fuit amor con-

Quod fuit primum peccatum Adæ? cupiscentiæ vel libidinis, quia ille nondum fuerat ; ex isto autem amore inordinato peccatum gravius sequebatur, scilicet voluntas explendi illud, quod non licuit, puta præceptum de esu pomi violare, quod quidem non fuit ex presse præceptum ex natura rei, vel de lege naturæ, sicut sunt præcepta Decalogi; esus enim illius pomi in se, non fuit de genere mali, sed solum fuit malum, quia prohibitum ad experiendum eorum obedientiam.

COMMENTARIUS.

I. Primum peccatum Adæ 12. super Gen. cap. ultimo. (a) *Hîc sunt* tres articuli. Primus declaratus fuit partim *dist.* 6. *q.* 2. vide ibi de *velle* et *nolle.* Hîc nota differentiam, quare primum peccatum Angeli potuit fuisse inordinatus amor sui, non sic potuit peccare Adam; sed primum peccatum Adæ fuit amor amicitiæ uxoris suæ inordinatus. Vide auctoritatem beati Augustini. Nota, quod primo non potuit peccare amore concupiscentiæ vel libidinis circa uxorem, quia nulla adhuc erat libido, quia illa est sequela peccati. Ad istum amorem amicitiæ inordinatum uxoris, sequebatur gravius peccatum, scilicet velle complere illud quod non licuit, scilicet velle comedere de pomo vetito. Ibi nota, quod secluso præcepto divino de non edendo pomum, pejus fuisset dicere verbum otiosum, quam comedere de illo pomo, quia dicere verbum otiosum est ex suo genere actus peccari venialis, sed comedere de illo pomo non est ex se peccatum, nec est de lege naturæ. Ideo dicit Doctor quod esus pomi non erat ex natura rei quid malum, nec illud fuit præceptum ex natura rei, nec de lege naturæ, quasi esset circa aliquid, quod de se est malum, sed tantum fuit malum edere de illo, quia solum a Deo prohibitum ad experiendum eorum obedientiam, ut nobis appareret (non Deo, quia omnia sciebat) quod ingrati existentes tantorum bonorum et beneficiorum non obedirent. Peccatum igitur primum Adæ fuit in velle, volendo, scilicet et amando uxorem amore amicitiæ inordinato, quod factum fuit ut magis vellet displicere Deo quam uxori, et ita inductus ab ea comedit. Est enim verisimile cum ipsa fuerit seducta, et crediderit diabolo se posse consequi æqualitatem Dei, et consequi etiam scientiam boni et mali, si vir suus una secum comederet ; accessit ad Adam, et dixit ei ut comederet, ipso nolente, tristis effecta fuit, videns ex hoc se non posse consequi quod credebat, scilicet æqualitatem Dei ; Adam videns ipsam mœstam, credidit quod si non consentiret ei, tabesceret, et ex tristitia veniret ad maciem, imo a se derelictam omnino interiret, maluit Deo displicere quam uxori, et hujus causa fuit inordinatus amor amicitiæ ad eam ; non amor concupiscentiæ, nec libidinis, quia illa nondum erant in Adam cum esset innocens, sed

graviter erravit secundum Sanctos, quia debuit eam corrigere et docere, quod propter esum illius ligni non consequeretur æqualitatem Dei, nec scientiam æqualem scientiæ Dei, quia ipse non fuit seductus secundum Paulum *ad Corith. secundo*, et ita ille non credidit, sed non corripuit, et quis scit quod eam non corripuerit; sed mulieres aliqua affectione affectæ non de facili suscipiunt disciplinam, magis enim credidit diabolo quam viro.

SCHOLIUM.

Peccatum Adæ non fuisse gravissimum, quia non privavit bono optimo formaliter, id est, rectitudine virtutis summæ (fuit enim contra temperantiam vel obedientiam) nec fecit contra legem naturalem, sed positivam, et de re alias indifferenti, est tamen maximum quoad nocumentum extrinsecum quod causavit.

3. De ravitate peccati Adæ. Peccatum Adæ non fuisse gravissimum, formaliter.

Ex isto patet (b), scilicet de gravitate hujus peccati. Nam gravitas peccati, vel concluditur ex hoc quod opponitur magis intensæ bonitati, vel quia bonitas opposita est magis necessaria, scilicet quia peccatum tale est magis contra plura præcepta, et magis ardua quam illud peccatum. Neutro autem modo fuit peccatum Adæ maximum, quia non privabat formaliter bonitatem maximam; non enim fuit directe contra maximum bonum divinum, sed formaliter contra bonum creatum, quamvis indirecte privaret bonum maximum; nec etiam fuit illud peccatum directe contra arduissimum vel necessarium præceptum, quod est : *Diliges Dominum Deum*, etc. nec
d. 20.
contra secundum magis necessarium post illud, quod est de dilectione proximi; excessus enim de diligendo eum, minus est directe contra illud quam odium proximi. Vide supr. dist. 6. q. 2.
Idem excessus etiam de diligendo proximum, minus est contra dilectionem Dei, quam est odium Dei, (si tamen Deus potest odiri;) quia igitur esus ligni vitæ non fuit peccatum, nisi quia prohibitum, ita enim bene licuisset sumpsisse de Vide 37. dist. 3.
illo ligno, sicut de quolibet alio, si non affuisset præceptum. Peccata autem contra decem præcepta Decalogi, sunt peccata quæ sunt contra illud cujus contrarium præcipitur, et quod est etiam tenendum et observandum ex lege naturæ; ergo sequitur quod peccatum hominis primi non fuit quantum ad hoc gravissimum, imo dico quod multa peccata fiunt modo a multis, quæ sunt graviora, ita quod si Adam debuisset fuisse damnatus pro illo, multo minorem pœnam sustinuisset.

COMMENTARIUS.

(b) *Ex isto patet.* Secundus articulus est 2.
de gravitate peccati Adæ. Ubi nota, quod duobus modis unum peccatum comparatum ad illud dicitur gravius alio. Uno modo, quando unum peccatum, ut puta, blasphemia Dei opponitur majori bonitati, quam aliud peccatum, ut puta blasphemia parentum. Primum peccatum est gravius secundo, quia contra Deum, et secundum est contra patris et matris personam. Si etiam blasphemans Deum, adoraret Deum, actum meritorium optimum faceret, et magnum gradum gratiæ acquireret, et magnum gradum gloriæ. Si similiter blasphemans patrem, cum honoraret, actum meritorium, gradum gratiæ et gloriæ acquireret,

Unum peccatum est gravius altero duobus modis.

non tamen ita bonum, sicut adorans Deum, uterque blasphemando bonum illud perdunt, tamen unus majus bonum perdit altero, et sic unus gravius altero peccat. Peccatum Adæ isto modo non fuit gravissimum, quia non opponebatur suæ bonitati, nec si obediens fuisset tantum bonum acquisivisset, quantum ille qui Deum adorasset. Alio modo peccatum dicitur gravius altero peccato, quia unum est contra bonitatem magis necessariam quam aliud peccatum, et dicitur bonitas una magis necessaria altera bonitate, ut puta, bonitas aliqua cadit sub præcepto legis naturæ, et legis divinæ simul. Alia bonitas cadit tantum sub præcepto legis divinæ. Prima bonitas dicitur magis necessaria quam secunda, et peccans contra illam bonitatem gravius peccat, quam
Exemplum. peccans contra secundam tantum. Exemplum, nam interficere quemquam est prohibitum lege divina, et lege naturæ simul et semel. Concupiscere est tantum prohibitum lege divina, et non naturæ; interficiens enim gravius peccat quam concupiscens Bertam ad fornicandum. Salomon enim comparans furtum adulterio dixit adulterium esse gravius furto, quia contra rem magis arduam. Isto modo etiam peccatum Adæ non est gravissimum, quia non fuit contra bonitatem magis necessariam, quia non comedere de illo pomo, non fuit bonitas maxime necessaria, quia non cadebat nisi sub præcepto divino, non autem sub præcepto legis naturæ.

Ostendit etiam Doctor in littera, quod diligere uxorem inordinate non fuit gravissimum peccatum, quia non contra illud : *Diliges Dominum Deum tuum.* Nec contra secundum maxime necessarium et arduum post primum scilicet : *Diliges proximum tuum*, etc. Et patet, quia excessus de diligendo Deum non est contra illud præceptum de dilectione proximi, sed bene odire proximum est contra illud præceptum. Nec etiam excessus de dilectione proximi est directe contra illud præceptum de dilectione Dei, sed bene odium Dei, si sit possibile ; excessus igitur dilectionis proximi, ut puta uxoris in Adam non fuit contra illud præceptum. Nec etiam est tantum contra secundum de dilectione proximi, sicut odium proximi; gravius igitur peccatum est odire proximum, et odire uxorem, quam excedere in diligendo uxorem ; igitur illud primum peccatum, quo Adam peccavit, diligendo inordinate uxorem, non fuit gravissimum, quia non fuit contra illa duo præcepta maxime necessaria, nec ex consequenti contra illam bonitatem maxime necessariam, scilicet diligere Deum et proximum.

Item nota, quod peccata legis divinæ, aut sunt de lege naturæ stricte sumpta, aut de lege naturæ, quia conformia legi naturæ, et ita cadunt sub duplici negatione bonitatis correspondentis illis præceptis, et ita sunt bonitates necessariæ; forte illud præceptum de non concupiscendo non est de lege naturæ, juxta illud Pauli : *Concupiscentiam nesciebam esse peccatum, nisi lex divina diceret : Non concupisces.* Alia sunt de lege naturæ et divinæ simul, sed præceptum de non edendo pomum tantum de lege divina fuit, et nullo modo de lege naturæ, et ideo illa bonitas *non edere*, etc. non fuit multum necessaria.

SCHOLIUM.

Peccatum Evæ fuisse formaliter gravius peccato Adæ, hoc tamen ex circumstantiis fuisse gravius illo ; illa petiit æqualitatem Dei, Adam non, et is tentante illa, lapsus est.

De tertio dico (c), quod peccatum Evæ fuit gravius multo plus quam peccatum Adæ, pro eo quod 4. Quis gravius peccaverit

am an va. voluit sibi usurpare æqualitatem divinitatis, ut dicit Magister et Augustinus, patet in littera. Unde habens aviditatem æqualitatis Dei et scientiæ divinæ, fuit seducta; vir autem non fuit seductus, ut vult Apostolus *ad Tim.* 2. *cap.* et ideo sic appetendo non peccavit, sed ex inordinato amore, ut dictum est, et ideo peccatum mulieris fuit gravius. Item fuit peccati viri causa, et ideo gravius addendo, quod prædictum est.

Dico tamen pro argumentis, quod peccatum potest aggravari ex circumstantia accidentali, propter excellentiam personæ, et dignitatem, quæ ex hoc magis debet præcavere peccatum. Item propter fortitudinem et possibilitatem re-
st. 21. sistendi; ideo dicit Magister in littera, quod quia Adam exteriori tentatione pulsatus cecidit, tanto gravius plectendus erat, quanto leviori impulsu erat prostratus. Tentatio enim carnis difficilius vincitur, quia de nostro contra nos roboratur. Quia igitur Adam fuit circumspectior et nobilior et fortior ad resistendum, ideo per accidens suum peccatum fuit majus. Tradita enim fuit Adæ justitia originalis tanquam digniori, et circumspectiori, et fortiori, ita quod si eam perderet, pro se et tota sua posteritate perderet; non sic autem fuit tradita mulieri, ideo Adæ peccatum accidentaliter fuit gravius peccato Evæ; formaliter tamen per se mere et præcise in se, peccatum Evæ fuit gravius.

ccatum Evæ avius ccato æ per e, e nverso dentaliter.

5. arg. 1. (d) Ad primum argumentum: Illud est gravius, quod plus adimit de bono, verum est si adimit formaliter, quod non fecit peccatum Adæ, ut visum est, sed nec justitiam originalem ademit formaliter, sed solum demeritorie.

Ad secundum dicendum (e), quod peccatum illud est majus, cui debetur major pœna, dummodo illa pœna sit formaliter punitio illius culpæ; sic autem peccato Adæ non debebatur maxima pœna, imo si ipse damnatus fuisset pro illo peccato non fuisset ita graviter punitus pro isto peccato, sicut multi alii. Et cum dicis, quod mors infligebatur sibi pro illo peccato, quæ est maxima pœna, dico quod non dicebatur immortalis ante culpam, per aliqua intrinseca, quæ postea fuissent corrupta per peccatum, sed per gratuita sibi collata. Videmus autem aliquando, quod ex parva culpa subtrahuntur maxima beneficia, licet pro illa non infligatur maxima pœna, imo modica. Et potest dici quod mors, quæ debetur peccato Adæ, licet sit pœna generalior, et magis extensa quam alia quæcumque pœna, homini pro quocumque peccato data, non tamen est major pœna quam illa, quæ debetur peccato mortali; nam licet Adam per peccatum suum amiserit justitiam originalem pro eo et pro tota sua posteritate, non sequitur ex hoc quod mors consecuta per subtractionem illius justitiæ, sit gravior pœna, sicut nec dehæreditatio, quæ sequitur dehæreditatum et posteritatem totam, est gravior pœna quam decapitatio unius hominis, quam non sequitur decapitatio alicujus de posteritate, nec exulatio alicujus quam sequitur

Ad 2.

Subtractio majorum beneficiorum non arguit majorem gravitatem culpæ.

tota posteritas, est major pœna quam illa decapitatio.

Quia scilicet non efficaciter voluerunt eam, Eva vero efficaciter, vel id de Angelis, non est de textu, quia non habetur in Reportat. et aliquibus antiquis.

Ad aliud dico (f), quod Adam non appetebat æqualitatem Dei directe et formaliter, sed tantum interpretative, et sic omnis peccans secundum quod dicit Anselmus *de casu diaboli,* vult rapere æqualitatem Dei, imo vult esse major Deo, in eo quod voluntatem suam vult præferri voluntati divinæ, non obediendo voluntati ejus. Et hoc est solum interpretative, et non formaliter appetere æqualitatem Dei; et sic tantum interpretative, et non formaliter appetierunt tam homo quam Angeli mali æqualitatem Dei.

COMMENTARIUS.

5. Peccatum Evæ fuit gravius peccato Adæ.

(c) *De tertio dico.* Tertius articulus est de comparatione peccati Adæ ad peccatum Evæ. Et simpliciter loquendo, peccatum Evæ fuit gravius, quia si Adam et Eva essent damnati, quilibet pro peccato illo gravius puniretur Eva quam Adam, quia ipsa appetiit æqualitatem Dei, non Adam, quia non credidit nec appetiit.

Nota inferius, quod tentatio exterior, qualis fuit illa Adæ, quæ facta fuit per mulierem, faciliori modo vincitur, quam tentatio interior, quæ est tentatio carnis, quæ de nostro contra nos roboratur. Diabolus tentavit Evam, Eva tentavit Adam; cum igitur Adam esset fortior Eva, et circumspectior, quia ad plura aspiciens et nobilior, quia minori tentatione tentatus, quam Eva cediderit, hoc ejus peccatum aggravat, tamen simpliciter et in se, considerando utrumque peccatum, peccatum Evæ fuit majus.

An si Eva sola peccasset, et non Adam, perdidissemus justitiam originalem?

Dico quod non, quia sibi non fuit data, nisi pro se, non pro nobis, bene si solus Adam peccasset, et non Eva, adhuc illam perdidissemus, quia Eva non acceperat pro nobis.

Utrum si Eva peccasset, et Adam non, an ipsa fuisset mater nostra? Aliqui dicunt, quod Deus creasset unam aliam mulierem, et illam dedisset Adæ, et fuisset mater nostra. Sed ad quid? si dedisset aliam forte alia graviori tentatione tentasset eum, ad quid addere malum malo? sufficiebat prima, quæ si fecisset pœnitentiam, non obfuisset filiis, sicut Virgo munda non obfuit munditiæ Christi benedicti.

(d) *Ad primum.* Ad argumenta. Ad illud quod dicit, quod plus adimit de bono est gravius, quod concedo, si illud bonum adimitur formaliter per peccatum oppositum illi bono, sicut patet supra de blasphemante Deum, qui adimit formaliter plus de bono, quam blasphemans patrem. Et dico, quod peccatum Adæ formaliter non adimit justitiam originalem, quia non opponebatur illi formaliter, sed tantum adimit demeritorie, sed peccatum non dicitur gravius, quia adimit plus de bono demeritorie. Patet, quia habens decem gradus gloriæ, et totidem gratiæ, et centum gradus meritorios, peccans peccato carnis, perdit omnia demeritorie, et tamen formaliter parum perdit. Blaspbemans autem Deum multum perdit formaliter de bono, et in casu parum demeritorie, quia ubi non meruerit, nisi duos gradus gloriæ et gratiæ, et decem merita ista demeritorie perdit, et minus alio, et tamen multo plus formaliter alio perdit de bono, ut patet, si Deum honorasset, quando blasphemavit, et si alius continens fuisset, cum peccavit, iste minus de bono habuisset, et alius plus de bono.

6. Quomodo peccatum dicatur gravius?

(e) *Ad secundum dicendum*, quod debet esse correspondentia culpæ ad pœnam, si

pœna magna, et peccatum similiter, et sic a posteriori cognoscimus gravitatem peccati. Dicit Doctor quod verum est, si illa pœna sit formaliter punitio illius culpæ.
Exemplum. Exemplum : Hic blasphemat Deum, hic blasphemat patrem, punitio formaliter correspondens blasphemiæ patris, est minor punitione, quæ correspondet blasphemiæ Dei, et loquendo de tali pœna, non debebatur peccato Adæ maxima pœna, imo modo adulterans, si damnaretur, et simul cum eo Adam, pro illo peccato gravius puniretur iste quam Adam. Et cum probat, quia sibi inflicta fuit pœna mortis pro suo peccato, et hæc est maxima pœna, dupliciter respondet : Primo sic, negando quod mors fuerit ei inflicta pro suo peccato, et patet, quia Adam, si erat immortalis
Quomodo Adam erat immortalis. in illo statu non erat immortalis ex natura, vel ex causa intrinseca naturali ; sed si erat immortalis, erat tantum ex Dei dono nolentis concurrere cum causis naturalibus terminatis ad mortem, et hoc quamdiu obediens fuisset, vel superasset primam tentationem. Dico igitur, quia peccavit, et inobediens fuit, Deus subtraxit illa beneficia sibi collata, et sic ex consequenti secuta est mors ; non est ergo mors pœna formaliter punitiva peccati Adæ, sed illa est modica. Videmus enim quandoque pro uno peccato subtrahi ab aliquo maxima beneficia, non tamen infligitur magna pœna punitiva correspondens illi peccato, et patet in exemplo. Si Socrates fit beneficiatus ab aliquo principe, puta a Serenissimo Imperatore, et Plato non, peccent in Serenissimum Imperatorem ambo, privabitur Socrates omnibus beneficiis sibi collatis a Serenissimo Imperatore, et alius puniretur in decem, quæ erit pœna secundum justitiam punitivam correspondens peccato Platonis, et in totidem Socrates puniretur, et non in plus, nisi fuisset beneficiatus ; et sic Adam fuit privatus multis donis donatis a Deo, et tamen modica pœna fuisset punitus in inferno, quam alius adulter, loquendo de pœna punitiva culpæ. Alia responsio est, quod mors non est major pœna quam illa, quæ debetur peccato mortali, quia illa est damnatio æterna, quæ est perpetua separatio a Deo; mors autem corporalis est solum separatio corporis ab anima usque ad futurum judicium, quam etiam mortem multi appetunt, nullus tamen appetit damnationem, et ideo licet sit generalior pœna, et ad plures se extendat mors quam damnatio, non est tamen major, nec intensior pœna, et ponitur exemplum de exhæredato, quæ pœna est universalior consequens totam posteritatem de hæreditate et de decapitatione.

(f) *Ad aliud dico.* An Adam appetierit æqualitatem Dei, quia illud videtur dicere glossa super illud : *Quæ non rapui*, etc. 7.
Scotus concessit quod Eva appetiit æqualitatem Dei, Adam, non, nunc solvendo dicit quod Adam et Eva, et Angeli tantum interpretative appetierunt æqualitatem Dei. De Eva dico, quod cum fuerit seducta, ipsa credidit diabolo, et si credidit, posse consequi illam æqualitatem Dei, et sic forte appetiit, et non tantum interpretative. Adam non fuit seductus, et non credidit illam posse consequi, quia tamen peccavit, voluit voluntatem suam præponere voluntati divinæ, et sic interpretative appetiit æqualitatem, imo majoritatem. An Angeli? *in* 6. *dist. hujus* dicit quod appetierunt illam, et non tantum quod illam potuerunt appetere, ante enim secundum articulum principalem, q. 2. ibi : *Viso igitur de primo inordinate concupito* parum infra, vel habuit Angelus inordinatum *nolle*, nolendo scilicet opposita eorum, quæ concupivit, scilicet nolendo sibi beatitudinem minus inesse quam Deo, et ita voluit suam beati- Quid sit appetere æqualitatem Dei interpretative, nisi spernere ipsum Deum.

tudinem esse divinæ æqualem; et sequitur, *vel quam Deum esse*, id est, noluit suum *esse* esse minus *esse* divino, et ita voluit suum *esse* fore æquale *esse* divino. Vide litteram, et etiam expositionem litteræ. Quod ergo hic dicit, *quod tantum Angeli appetierunt æqualitatem Dei interpretative*, dic quod littera est corrupta, sic enim jacet *in Reportatis : et sic tantum interpretative, et non formaliter appetiit Adam æqualitatem Dei*, et nihil dicit de Angelis. Vel dico, quod pro tanto eam voluerunt interpretative, quia non voluerunt eam volitione efficaci et imperativa ad consequendum eam, ut dicit *in Reportatis, dist.* 6. sed credo quod Eva volitione efficaci voluit eam quantum fuit ex se, patet, quia ipsa quæsivit media sibi ostensa a dæmone, si scilicet Adam consentiret in opinionem suam, et comederet de ligno vetito haberent ambo æqualitatem Dei, et hoc medium quæsivit, et suggessit viro, ut comederet, quia igitur nec Adam, nec Angeli mali sic appetierunt, ideo dicuntur interpretative appetiisse, tamen Adam, nec volitione simplici illud voluit, sicut Angeli mali voluerunt; sic igitur sume differentiam : Eva voluit volitione efficaci æqualitatem Dei, Angeli mali, quia sciebant eam non posse consequi, voluerunt eam tantum volitione simplici; sed Adam, nec una volitione, nec alia voluit Dei æqualitatem, sed simpliciter interpretative. Si dicas, igitur Eva gravius peccavit Angelo, nego consequentiam, quia seducta fuit et decepta, et credens illud fore possibile, appetiit impossibile tanquam possibile, et in hoc aliqualiter excusatur. Sed diabolus scivit hoc fore impossibile, et tamen illud voluit, ut dictum est, et sic appetiit impossibile, ut impossibile, nec erat deceptus, et ideo majorem ostendit iniquitatem quam Eva. Nota, quod hæc quæstio de gravitate peccati Adæ ponitur in quibusdam textibus in vigesima prima distinctione, tamen pertinet ad vigesimam secundam

Vide in Reportatis.

Quomodo Eva appetiit æqualitatem Dei. Quomodo Angelus.

DISTINCTIO XXII.

(*Textus Magistri Sententiarum.*)

De origine illius peccati.

A. Opinio 1. quæ arguit ex August. Aug. lib. 11. cap. 5.

Hîc videtur diligenter investigandum esse, quæ fuerit origo et radix illius peccati. Quidam putant quamdam elationem in animo hominis præcessisse, ex qua diaboli suggestioni consensit. Quod videtur Augustinus innuere *super Genesim*, ita inquiens : « Non est putandum, quod homo dejiceretur, nisi præcessisset in eo quædam elatio comprimenda, ut per humilitatem peccati sciret, quam falso de se præsumpserit, et quod non bene se habet natura, si a faciente recesserit. » Item *in eodem* : « Quomodo verbis tentatoris crederet mulier, Deum se a re bona et utili prohibuisse, nisi inesset ejus menti amor ille propriæ potestatis et de se superba præsumptio, *quæ* per tentationem fuerat convincenda aut perimenda. Denique non contenta suasione serpentis, aspexit lignum bonum esu, decorum aspectu; nec credens, se inde posse mori, forte putavit, Deum alicujus causa significationis illa dixisse. Ideo manducavit et dedit viro suo, fortassis cum aliqua suasione, quam Scriptura intelligendam reliquit. Vel forte non fuit suaderi necesse, cum eam mortuam esse illo cibo non videret vir. Sicut ergo non est permissus diabolus tentare fœminam, nisi per serpentem, ita nec virum nisi per fœminam, » ut, sicut præceptum Dei per virum venit ad mulierem, ita diaboli tentatio per mulierem transiret ad virum. « In muliere vero, quæ rationalis erat, non est ipse locutus, ut in serpente, sed persuasio ejus, quamvis instinctu adjuvaret interius, quod per serpentem gerebat exterius. » Ex prædictis tentationis modus atque progressus insinuatur, nec non etiam quod prædiximus innui videtur, scilicet quod tentationem præcesserat quædam elatio et præsumptio in mente hominis.

Aug. lib. de Gen. ad lit. 11. cap. 30.

Gen. 36.

Aug. lib. 2 dicto. 6. 27.

Ibidem.

Objectio contra illos qui dicunt elationem præcessisse in mente.

B. Aug. de Gen. ad lit. locis superius citatis. Quomodo intelligenda sint illa verba hîc definit. Vide tentationis ordinem.

Quod si ita fuit, non igitur alterius suggestione prius peccavit, cum auctoritas tradat, ideo peccatum diaboli incurabile esse, quia non suggestione, sed propria superbia cecidit ; hominis vero curabile, quia non per se, sed per alium cecidit, et ideo per alium resurgere potuit. Quocirca prædicta verba Augustini pium ac diligentem lectorem efflagitant, quæ sic intelligere sane quimus : Non dejiceretur homo,

scilicet in actum illius peccati, ut scilicet lignum vetitum ederet, et in has miserias per tentationem diaboli, nisi elatio comprimenda præcessisset, non utique tentationem, sed opus peccati. Talis enim fuit ordinis processus, diabolus tentando dixit : *Si comederitis, eritis sicut dii, scientes bonum et malum;* quo audito statim menti mulieris surrepsit elatio quædam et amor propriæ potestatis; ex quo placuit ei facere quod diabolus suadebat, et utique fecit. Suggestione igitur peccavit, quia tentatio præcessit, ex qua in mente ejus orta est elatio, quam peccatum operis secutum est de pœna peccati.

Opinio 2.

Quæ fuit elatio mulieris.

C. In principio hujus dist. Et talis quidem elatio in mente mulieris fuit pro certo, qua credidit et voluit habere similitudinem Dei cum æqualitate quadam, putans, id esse verum quod diabolus dicebat. Et ideo specialiter mulierem commemorat Augustinus inquiens : « Quomodo crederet mulier diabolo, nisi esset in mente ejus de se superba præsumptio? » Et quod ibi sequitur, scilicet : « *Quæ* per tentationem fuerat convincenda, vel perimenda; » ad mulierem referendum est, ut intelligatur *quæ* mulier, non elatio, fuerat per tentationem, etc.

Quæ fuit elatio viri, an crediderit, et voluerit quod mulier.

D. Quomodo Solet quæri, utrum illa talis elatio et amor propriæ potestatis in viro fuerit, sicut in muliere? Ad quod dicimus, quia *Adam non fuit seductus* eo modo quo mulier; non enim putavit, esse verum quod diabolus suggerebat. In eo tamen fuisse seductum credi potest, quod commissum veniale putaverit, quod peremptorium erat. Sed nec prior seductus fuit, nec in eo in quo mulier, ut crederet, Deum illud lignum ideo tangere prohibuisse, quoniam, si tangerent, fierent sicut dii. Verumtamen prævaricator fuit Adam, ut testatur Apostolus. Potuit ergo aliqua elatio menti ejus inesse illico post tentationem, ex qua voluit lignum vetitum experiri, cum mulierem non videret mortuam, esca illa percepta. Unde Augustinus *super Gen.* « Cum Apostolus Adam prævaricatorem fuisse ostendat dicens : *In similitudinem prævaricationis Adæ,* seductum tamen negat, ubi ait : *Adam non est seductus, sed mulier.* Unde et interrogatus non ait : *Mulier seduxit me,* sed ait : *Dedit mihi et comedi.* Mulier vero inquit : *Serpens seduxit me.* » Hanc autem seductionem proprie vocavit Apostolus, per quam id quod suadebatur, cum falsum esset, verum putatum est, scilicet quod Deus lignum illud ideo tangere prohibuerit, quia sciebat, eos, si tetigissent, sicut deos futuros, tanquam eis divinitatem invideret, qui eos homines fecerat. « Sed etsi virum propter aliquam mentis elationem, quæ Deum latere non poterat, sollicitavit aliqua experiendi cupiditas, cum mulierem videret, accepta illa esca, non esse

Adam non fuit seductus. 1. Tim. 2. 14.

Rom. 5. 14. Lib. 11. c. 42. 1. Tim. 2. 14. Gen. 3.

Lib. et c. eisdem post pauca. mortuam; non tamen eum arbitror, si jam spirituali mente præditus erat, ullo modo credidisse quod diabolus suggerebat. »

Quis plus peccavit, Adam vel Eva?

E. Ex quo manifeste animadverti potest, quis eorum plus peccaverit, Adam scilicet, vel Eva. Plus enim videtur peccasse mulier, quæ voluit usurpare divinitatis æqualitatem et nimia præsumptione elata credidit, ita esse futurum. « Adam vero nec illud credidit, et de pœnitentia et Dei misericordia cogitavit, dum uxori morem gerens, ejus persuasioni consensit, nolens eam contristare et a se alienatam relinquere, ne periret, arbitratus, illud esse veniale, non mortale delictum. » Unde Augustinus: Apostolus ait: *Adam non est seductus*; quod utique ita accipi potest, ut intelligatur non esse seductus *prior* scilicet, vel *in eo in quo mulier*, ut scilicet crederet, illud esse verum: *Eritis sicut dii*; sed putavit, utrum quposse fieri, ut et uxori morem gereret et per pœnitentiam veniam haberet. Minus ergo peccavit, qui de pœnitentia et Dei misericordia cogitavit. Postquam enim mulier seducta manducavit eique dedit, ut simul ederent, noluit eam contristare, quam credebat sine suo solatio contabescere et a se alienatam omnino interire; non quidem carnali victus concupiscentia, quam nondum senserat, sed amicabili quadam benevolentia, qua plerumque fit, ut offendatur Deus, ne offendatur amicus, quod eum facere non debuisse, divinæ sententiæ justus exitus indicavit. Ergo alio quodam modo ipse etiam deceptus est. Inexpertus enim divinæ severitatis in eo falli potuit, ut veniale crederet esse commissum, sed dolo illo serpentino, quo mulier seducta est, nullo modo arbitror illum potuisse seduci. » Ex his datur intelligi, quod mulier plus peccaverit, in qua majoris tumoris præsumptio fuit; quæ etiam in se et in proximum et in Deum peccavit, vir autem tantum in se et in Deum. Inde etiam colligitur, quod mulier plus peccaverit, quia gravius punita est, cui dictum fuit: *in dolores paries filios*, etc.

Lib. et c. eisdem 1. Tim. 2. 14.

Aug. libr. 14 de civ. Dei cap. 11.

In quo Adam deceptus est. Lib. 11. de Gen. c. 42. Gen. 3. 16.

Quod prædictæ sententiæ adversari videtur.

F. Sed huic videtur contrarium quod Augustinus super Genesim, de viro et muliere peccatum suum excusantibus ait: « *Dixit Adam, mulier quam dedisti mihi, dedit mihi de ligno, et comedi;* non dicit: *peccavi*. Superbia enim habet confusionis deformitatem, non confessionis humilitatem. Nec etiam mulier confitetur peccatum, sed refert in alterum, dicens: *Serpens decepit me, et comedi,* in impari sexu, sed pari fastu. » Ecce hîc dicit Augustinus, quia parem fastum habuit mulier cum viro; pariter ergo superbierunt et pariter peccaverunt. Sed hoc ita determinari potest, ut dicamus parem utriusque fuisse fastum in excusatione peccati, et etiam in esu ligni vetiti, sed disparem, et in muliere multo majorem in eo, quod credidit et voluit esse sicut

Objicitur ex Aug. Gen 3. c. Aug. Lit. 11. cap 35. Gen. 3. 12. 13.

Solutio 1.

Deus, quod non vir. Verumtamen et de viro legitur, quod voluit esse sicut Deus. Dicit enim Augustinus super illum locum Psalmistæ : *Quæ non rapui, tunc exolvebam.* « Rapuit Adam et Eva, præsumentes, ut diabolus de divinitate; rapere voluerunt divinitatem, et perdiderunt felicitatem. » Item, super illum locum : *Deus quis similis tibi.* « Qui per se vult esse ut Deus, perverse vult esse similis Deo, ut diabolus, qui noluit sub eo esse, et homo, qui ut servus voluit teneri præcepto, sed voluit, ut nullo sibi dominante esset quasi Deus. » Item super illum epistolæ locum : *Non rapinam arbitratus est, se esse æqualem Deo,* « quia non usurpavit, quod suum esset, ut diabolus et primus homo. »

De viro etiam legitur, quod voluit esse sicut Deus. Psalm. 68. 5. Psalm. 70. 19. Phil. 2. 6. Tract. 17. sup. Joan. circa illud Joan. 5. sed et Patrem suum dicebat Deum.

Quorumdam sententia, quod Adam ambierit esse ut Deus, sed non crediderit possibile.

G. Solutio 2. Ideo quibusdam videtur, quod etiam Adam ambierit esse sicut Deus, non tamen credidit, id fieri posse; et ideo falsum esse quod diabolus promittebat, cognovit. Et licet divinitatis æqualitatem concupierit, non tamen adeo exarsit, nec tanta est affectus ambitione, sicut mulier, quæ illud fieri posse putavit, et ideo magis illud ambiendo superbivit. Virum autem aliqua forte ambitionis subreptio movit, sed non ita, ut illud verum vel possibile forte putaret. Aliis
Solutio 3. Rom. 5. 12. autem videtur ideo dictum esse, quod Adam illud voluerit, quia mulier de eo sumpta illud voluit, sicut, inquiunt, peccatum dicitur *per unum hominem intrasse in mundum,* id est, in humanam naturam, cum tamen mulier ante virum peccaverit, quia per mulierem intraverit, de viro factam. Vel potius ideo per *hominem* dicitur intrasse, quia, etiam peccante muliere, si vir non peccasset, humanum genus minime peccatis corruptum periret. Dubium 1. Minus ergo peccavit vir quam mulier.

Objectio contra id quod dictum est, virum minus peccasse.

H. Dubium 2. et objectio 2. Isid. lib. de summo bono c. 17. 1. ad Tim. 2. 14.

His autem opponi solet hoc modo : « Tribus modis, ut Isidorus ait, peccatum geritur, scilicet *ignorantia*, *infirmitate*, *industria*. Et gravius est *infirmitate* peccare quam *ignorantia*, graviusque *industria* quam *infirmitate*. Eva autem videtur ex *ignorantia* peccasse, quia seducta fuit, Adam vero ex *industria*, quia non fuit seductus, ut Apostolus ait. » Ad quod dicimus, quia, Responsio. licet Eva in hoc per *ignorantiam* deliquerit, quod putavit, verum esse quod diabolus suadebat, non tamen in hoc, quin noverit, illud Dei esse mandatum, et peccatum esse contra agere. Et ideo excusari a peccato per *ignorantiam* non potuit.

Quod ignorantia alia excusat, alia non.

I.

Est enim ignorantia, quæ *excusat* peccantem, et est ignorantia talis, quæ non *excusat* ; est autem ignorantia *vincibilis*, et ignorantia *invincibilis*. Excusatio omnis tollitur, ubi mandatum non ignoratur.

De triplici ignorantia, quæ excusat, et quæ non.

K. Isid. ibid. et Greg. Dubium 3. lib. 11. Mir. c. 16. Aug. idem sentit lib. de natura et gratia contra Pelagianos c. 17. de gratia et libero arbitrio c. 2. et 3. Ubi non sit excusatio.

Est enim ignorantia triplex : et eorum scilicet qui scire *nolunt*, cum possint, quæ non excusat, quia et ipsa peccatum est; et eorum qui *volunt* sed non possunt, quæ excusat et est pœna peccati, non peccatum; et eorum qui quasi *simpliciter nesciunt*, non renuentes vel proponentes scire, quæ neminem plene excusat, sed sic fortasse, ut minus puniatur. Unde Augustinus ad Valentinum : « Eis aufertur excusatio, qui mandata Dei noverunt, quam solent habere homines de ignorantia. Et licet gravius sit
Dubium 4. peccare scienter quam nescienter, non ideo tamen confugiendum est ad ignorantiæ tenebras, ut in eis quisquam excusationem requirat. Aliud est enim *nescisse*, aliud *scire noluisse*, quia in eis qui intelligere noluerunt, ipsa ignorantia peccatum est; in eis vero qui non potuerunt, pœna peccati. Ignorantia vero, quæ non est eorum qui scire nolunt, sed eorum qui tanquam simpliciter nesciunt, nullum sic excusat, ut æterno igne non ardeat, sed fortasse, ut minus ardeat. » Non igitur mulier excusationem habuit de ignorantia, cum et mandatum noverit, et peccatum esse secus agere non ignoraverit.

Unde processerit consensus illius peccati, cum natura hominis esset incorrupta.

L. Quæstio incidens et resp.

Solet etiam quæri, cum sine vitio esset natura hominis, unde consensus mali processerit? Ad quod responderi potest, quia ex libero arbitrio propriæ voluntatis fuit. In *ipso* enim et in *alio* causa extitit ut fieret deterior; in *alio*, quia in diabolo, qui suasit; in *ipso*, quia voluntate liberi arbitrii consentit. Et cum liberum arbitrium Dubium 5.
sit bonum, ex re utique bona malus ille consensus provenit, et ita ex bono malum manavit. De hoc autem in sequenti plenius tractabimus, cum origo mali, et in qua Dist. 34.
re coalescat, investigabitur.

An voluntas præcesserit illud peccatum?

Si vero quæritur, utrum voluntas illud peccatum præcesserit; M.
Dicimus, quia peccatum illud et in voluntate et in actu constitit, et voluntas actum præcessit; sed ipsam voluntatem alia hominis voluntas mala non præcessit, atque ex diaboli persuasione et hominis arbitrio illa voluntas mala prodiit, qua justitiam deseruit et iniquitatem inchoavit; et ipsa voluntas iniquitas fuit.

(*Finis textus Magistri.*)

QUÆSTIO UNICA.

Utrum peccatum primi hominis fuerit ex ignorantia?

D. Bonav. 1. *hîc a.* 2. *q.* 1. Richard. *a.* 2. *q.* 1. Ægid. *q.* 2. *a.* 1. Argentin. *q.* 1. *a.* 3. Bassol. *hîc q. un. art.* 3.

Circa distinctionem vigesimam 1.
secundam, in qua Magister agit de Arg. 1.
tentatione primorum parentum, ut se tenet ex parte tentati, quæritur unum, utrum peccatum primi hominis fuerit ex ignorantia?

Quod sic, Augustinus 14. *de Civit. cap.* 11. *et etiam* 11. *super Genes. cap.* 4. dicit quod Adam credidit peccatum suum fuisse veniale.

Item, omnis peccans, vel peccat ex electione, vel ex passione, vel ex ignorantia ; illud peccatum non fuit ex passione, quia nulla 'ordinata passio potuit esse ante primum peccatum ; nec ex electione, quia electio sequitur consilium, unde electionis defectus videtur provenire ex ratione, cujus defectus præsupponit peccatum, quod non convenit quantum ad illum statum ; ergo ex ignorantia peccavit.

Contra 1. *ad Tim.* 2. *Adam non est seductus, sed Eva.*

SCHOLIUM.

Posita triplici divisione ignorantiæ, resolvit peccatum Adam non fuisse ex errore, nec ex ignorantia facti præcedente, sed forte ex ignorantia circumstantiarum sequentium, ut quod tanta pœna non puniretur.

2. Quære Magistrum in littera. Peccatum ex ignorantia triplex. Respondeo, (a) proprie loquendo, peccatum ex ignorantia est triplex, vel ubi ignorantia est causa, et sic præcedit peccatum, quia si sciret, non peccaret, et sic est quasi dispositio ad peccatum. Secundo modo concomitatur peccatum, sic enim dicitur peccare ignorans, vel aliquis peccando ignorare. Tertio modo potest ignorantia sequi ex peccato quasi pœna ejus. Item (b) distinguitur, quod potest accipi pro simplici nescientia vel pro ignorantia erronea. Item distinguitur, quod potest esse ipsius facti (c) in se, vel quoad aliquas circumstantias, vel quoad aliquid consequens. Loquendo ergo de ignorantia, quæ est error, sic non peccavit ex ignorantia, quia error non præcessit, ita scilicet quod crederet illud factum esse bonum, vel bonum ex hoc sequi, quia ut dicit Augustinus 3. *de lib. arbit. Approbare vera pro falsis, est naturæ lapsæ, non institutæ.* Adam non peccavit ex errore.

Contra, si offerebatur sibi quando peccavit bonum verum, in eligendo non peccavit ; si bonum apparens, erravit. Dico, quod aliquid simplex offerebatur sibi, et ut verum bonum, potuit apprehendi, scilicet diligere uxorem, tamen non est usus sicut apprehendit. Unde scivit esse melius Deo placere quam uxori, et volitio qua voluit uxori placere, fuit peccatum, et ante illam non habuit errorem, nisi improprie vocando *errorem*, et ideo prius peccavit quam erravit. Cujus probatio est, quia si ante peccatum erravit, bonum, aliquid ergo apparuit sibi quod non erat bonum, sed apparebat, et tunc circa principium potuit esse error, quia illud est principium quod apparet de se verum.

Si autem dicatur quod non est principium, ergo si apparuit falsum, ex syllogismo falso in forma, non concluditur sibi necessario, quia non oportet voluntatem adhærere propter syllogismum sophisticum; si ex syllogismo falso in materia, quæro, aut de se apparet falsum, et sic esset oppositum principii veri, quod neminem deciperet, si ex alio appareret falsum, tunc erit processus in infinitum; aut erit devenire ad aliquod, quod de se apparet falsum. Ideo dicendum, quod non peccavit ex 3. Vide 1. d. 42. et 3. d. 23. Quæ ignorantia

Fuit in peccato Adæ? errore. Similiter ignorantia facti non præcessit peccatum, scivit enim hoc esse contra præceptum Dei, comedere de ligno, sed ignorantia circumstantiarum consequentium, utpote utrum tanta pœna sequeretur, bene potuit habere illam ignorantiam ante peccatum. Similiter (d) ignorantia potuit sequi peccatum primum, inquantum ex immoderato appetitu complacendi uxori suæ, peccando credidit oppositum, scilicet esse veniale quod erat mortale.

Ad arg. sufficit apprehensio ad rationem. Ad primam rationem dicendum, quod ista credulitas erronea, vel concomitabatur, vel sequebatur primum peccatum. Ad secundum (c) dico, quod peccavit ex electione, in eo quod elegit sic complacere uxori, non tamen intelligendo electionem prout est syllogismi practici; potuit enim quod inordinate appetiit, fuisse absolute apprehensum, apprehensione simplici, absque aliquo erroneo judicio præcedente, et hoc sufficit ad hoc, quod illud inordinate appeteret.

COMMENTARIUS.

1. Peccatum ex ignorantia potest contingere tribus modis. (a) *Respondeo*, etc. Dicit Doctor quod peccatum ex ignorantia potest tripliciter contingere, ut homicidium; aut enim ignorantia præcedit, id est, quod homicida ignoret tale homicidium esse peccatum, et talis ignorantia est causa peccati, accipiendo *causam* pro occasione sive pro dispositione, ad quam sequitur tale homicidium, puta, quia ignorat esse peccatum, ideo committit homicidium, et si non ignoraret, non committeret. Talis gnorantia, quæ est juris divini, vel juris naturæ nunquam excusat. Vel secundo, dicitur peccare ex ignorantia concomitante, id est, quod peccatum concomitatur ignorantia, quia licet non ignoret homicidium esse peccatum, multa tamen ignorat, puta quod tanta pœna debebatur, tanto præmio, vel dono privatur, vel quod tam vituperabilis reddatur et hujusmodi, et sic dicitur communiter, *omnis peccans ignorat*. Tertio, ipsa ignorantia potest sequi ex peccato quasi pœna peccati, sicut dicitur *Sapientiæ* 2. *cap.* quod *malitia excæcavit eos;* certum est enim, quod genus humanum propter peccata in magnam cæcitatem incurrit tanquam in pœnam peccati.

(b) *Item, distinguitur, quod potest accipi pro simplici nescientia*, etc. Hîc nota, quod ignorantia accipitur dupliciter : Uno modo negative sive privative, sicut Franciscus ignorat hominem esse risibilem, quia ponitur tantum negatio scientiæ. Alio modo contrarie, et talis ignorantia non tantum ponit negationem hujus cognitionis, quæ cognoscitur hominem esse risibilem, sed etiam ponit habitum vel actum contrarium, sicut quis firmiter credit hominem non esse risibilem, id est, quod habeat notitiam de ista, quod homo non est risibilis, quæ potest causari in aliquo per syllogismum falsigraphum, et talis ignorantia opponitur contrarie scientiæ, ut patet primo Posteriorum, et sic hoc modo potest accipi *injustitia*, negative, scilicet et contrarie, ut patet a Doctore supra *dist*. 7. *et in tertio*, *dist*. 30. Ignorantia accipitur dupliciter.

(c) *Item distinguitur potest esse ipsius facti*, etc. Dicit Doctor quod aliquando ignorantia est ipsius facti, quod est quando ignoratur tale factum esse peccatum. Exemplum : Aliquis scit homicidium esse peccatum mortale, et committit illud, dando venenum, si ignorat hoc factum esse verum homicidium, etc. dicitur ignorantia 2. Quid ignorantia facti.

facti; vel potest esse ignorantia quoad aliquas circumstantias, ut quando aliquis scit homicidium esse peccatum mortale, et commissum in Ecclesia est majus peccatum, ignorat tamen aliquam circumstantiam forte magis aggravantem. Vel potest esse ignorantia quoad aliquod consequens, puta ignorantiæ, quod tali peccato tanta vel tanta pœna debeatur, vel quod tanto bono privetur. Sequitur in textu, *loquendo igitur*, etc.

Doctor dicit, quod talis error non fuit in Adam, scivit enim magis fore obediendum Deo, quam consentire deliciis uxoris, et scivit quod comedendo de pomo, ne contristaret delicias uxoris erat malum, et contra divinum præceptum, et ideo non peccavit ex ignorantia, accipiendo *ignorantiam*, puta quæ præcedit peccatum, et est dispositio ad peccatum, ut dixi supra. Sequitur : *et ideo, quia prius peccavit*, quia si tu dicis, quod prius erravit, accipiendo *errorem* primo modo pro ignorantia ante peccatum, sequitur quod aliquod bonum apparuit Adæ, quod tamen in veritate non erat bonum, sed tantum in apparendo, ut puta, si complaceret magis uxori, quam Deo esset bonum tantum apparenter, si tale bonum, ut apparens prius sibi apparuit, ignoravit esse bonum apparens, sequitur quod ante peccatum, puta ante electionem, qua peccavit consentiendo uxori, potuit esse error circa primum, quod est impossibile, et declarat Doctor quomodo talis error fuit circa principium. Sicut enim principium de se verum est notum ex notitia terminorum, ita quod ibi non accidit error, terminis tamen præcognitis, ita illud potest dici principium apparens verum, quod apparet verum ex sola notitia terminorum, sicut hoc majus bonum est assentire uxori quam Deo.

3. Si dicatur, quod talis error non fuit circa principium ; ergo si hoc falsum, puta magis complacere uxori quam Deo, est majus bonum, non est principium apparens verum, sequitur quod erit conclusio falsa apparens vera, et tunc aut talis conclusio apparet vera ex syllogismo falso in forma, aut ex syllogismo peccante in materia. Si primo modo, sequitur quod non conclusit sibi necessario, quia ipse Adam, ut creditur, fuit perfectissimus Logicus, cum omnium creaturarum habuisset scientiam, et si non conclusit sibi, non oportet voluntatem Adæ adhærere huic, scilicet quod melius esset complacere uxori, etc. Si secundo modo, aliqua præmissa fuit falsa, et quæritur ultra, si præmissa falsa fuit, aut de se apparebat falsa, aut ex alia. Si primo modo, ergo illa erat oppositum primi principii, quia sicut primum principium verum est de se, apparens verum, et nemo decipitur in ejus veritate, ita similiter oppositum primi principii est de se apparens falsum, et sic neminem decipit. Si secundo modo, scilicet si dicas, quod illa præmissa falsa ex alia apparet vera, et sic intelligit illud, *si ex alio apparet falsum*, id est, si id quod est falsum, ex alio apparet, supple quod est verum, quæro de illa alia præmissa, ex qua ista apparet, aut ex se apparet falsa, aut ex alia ; si ex se, procedo ut prius, quia erit oppositum primi principii ; si ex alia tunc erit processus in infinitum ; si ergo fuit error in Adam ante peccatum, et ille error non potuit esse ex syllogismo falso in forma aut in materia ; ergo ille error erat in principiis, quod est impossibile, quia nullus circa principia errat.

Adam fuit perfectissime logicus.

(d) *Similiter*, etc. Dicit Doctor quod tale peccatum potuit sequi talis ignorantia, quod ex immoderato amore complacendi uxori suæ credidit illud peccatum esse veniale, quod tamen erat mortale, non credo tamen quod ante peccatum fuerit 4.

talis ignorantia, quod crediderit illud peccatum tantum esse veniale, sed sic appetitus ejus fuit immoderatus, complacendo uxori, quod fuit excæcatus, credendo illud peccatum esse veniale. Unde dicit Doctor quod talis ignorantia concomitabatur vel sequebatur ipsum peccatum.

(e) *Ad secundum dico*, etc. Nota in ista littera, quod electio propriissime sumpta sequitur conclusionem syllogismi practici, id est, quod sequitur cognitionem conclusionis practicæ deductæ ex syllogismo practico, sicut aliquis eligit sibi potionem ut sanetur, intellectus enim sic concludit: omnis sanitas est acquirenda per medium ordinatum ad illam, sed potio amara est medium conveniens ad sanitatem acquirendam; ergo, etc. Electio enim voluntatis, quæ sequitur talem volitionem, dicitur electio propriissime sumpta. Potest etiam esse electio circa aliquod principium sibi simpliciter ostensum, ut bonum est diligendum, nam ostenso hoc principio voluntati, voluntas potest diligere illud, et talis dilectio dicitur electio, licet non ita propria, etc.

Quomodo electio voluntatis dicatur electio.

DISTINCTIO XXIII.

(Textu Magistri Sententiarum.)

Quare Deus permiserit, hominem tentari, quem sciebat casurum.

A. um 1. . super . lib. c. 4. 6. . eod. Ibid. 6. . eod. . 7. ium 2. rum- lam ntia 1.

Præterea quæri solet, « cur Deus hominem tentari permiserit, quem decipiendum esse præsciebat? Sed non esset laudabile homini, si ideo bene vivere posset, quia nemo male vivere suaderet, cum in natura haberet *posse*, et in potestate haberet *velle* non consentire suadenti, Deo juvante; et est gloriosus non consentire quam tentari non posse ». Moventur etiam quidam dicentes : « Cur creavit Deus quos futuros malos præsciebat? Quia prævidit quid boni de malis eorum esset facturus. Sic enim eos fecit, ut relinqueret eis unde aliud facerent; et si culpabiliter aliquid facerent, illum de se laudabiliter operantem invenirent. A *se* habent voluntatem malam, *ab illo* naturam bonam et justam pœnam. Frustra igitur dicitur, non deberet Deus creare quos præsciebat malos futuros; sciebat enim, bonis profuturos et juste pro mala voluntate puniendos ». Addunt etiam, « talem hominem deberet facere, ntia 2. qui nollet omnino peccare. Concedimus quidem, meliorem naturam esse, quæ omnino peccare nollet. Concedant et ipsi, non esse malam, quæ talis facta est, ut posset non peccare, si vellet; et juste punitam, quæ *voluntate*, non *necessitate* peccavit. Cum ergo hæc bona fit, illa melior, cur non utramque faceret, ut uberius laudaretur de utraque? Illa enim in sanctis Angelis, hæc in hominibus est ». Item inquiunt : « Si Deus vellet, et illi boni essent. Et hoc quidem concedimus; si melius voluit, ut quod vellent essent, et boni quidem non infructuose, mali vero non impune essent ». Item inquiunt : « Posset Deus voluntatem eorum vertere in bonum, quia omnipotens est. Posset revera. Cur non fecit? Quia noluit. Cur noluit? Ipse novit. Non debemus *plus sapere, quam oportet* ».

Instantia 3. Lib. eod. c. 6. Lib. eod. c. 10. Rom. 12. 3. Aug. lib. 1. de Sacramentis part. 6. cap. 12-15. Instantia 4.

Hic qualis secundum animam, et agit de scientia hominis ante peccatum.

B. « Et quidem secundum animam rationalis fuit homo, habens discretionem boni et mali. Scientiam quoque rerum creatarum et cognitionem veritatis, quæ primæ perfectioni congruebat, mox conditus non incongrue accepisse putatur, et ad illam non studio vel disciplina aliqua per intervallum temporis profecisse, sed ab exordio suæ conditionis divinitus illam percepisse ».

Quod triplicem habuit homo ante lapsum cognitionem, scilicet rerum propter se factarum, et Creatoris et sui.

C. « Fuitque homo primus ante lapsum triplici cognitione præditus, rerum scilicet propter se factarum, et Creatoris et sui. Rerum quippe cognitionem hominem accepisse, perspicuum est, cum non ipse Creator vel Angelus aliquis, sed homo omnibus animantibus nomina imposuerit, ut osten-
De cognitione rerum creatarum. deretur, quod singulorum notitiam homo ipse habuerit. Quæ enim
idem Hug. ibid. c. 13. propter illum creata erant et ab
1. Cor. 9. 9. illo regenda et disponenda erant, horum omnium Deus illi et scientiam tribuit et providentiam atque curam reliquit, quia ut ait Apostolus : *Non est cura Deo de bobus.* Quorum aliorumque animalium Deus homini curam reliquit et providentiam, ut dominationi ejus subjicerentur et ratione illius gubernarentur; ut sciret illis necessaria providere, a quibus emolumentum debebat recipere. Hanc
Dubium 3. autem scientiam homo peccando non perdidit, sicut nec illam, qua carnis necessaria providentur; et idcirco in Scriptura homo de hujusmodi non eruditur, sed de scientia animæ, quam peccando amisit ».

De cognitione Creatoris.

D. « Cognitionem quoque Ceatoris
Hug. ibid. cap. 14. primus homo habuisse creditur.
Rom. 10. 16. 1. Cor. 13. 12. Cognovit enim, a quo creatus fuerat, non eo modo cognoscendi, quo ex *auditu* solo percipitur, quo modo a credentibus absens quæritur, sed quadam interiori aspiratione, qua Dei præsentiam contemplabatur ; non tamen ita excellenter, sicut post hanc vitam Sancti visuri sunt, neque ita in *ænigmate*, qualiter in hac vita videmus ».

De cognitione sui.

« Porro sui cognitionem idem E. Idem c. ibidem
homo talem accepisse videtur, ut et quid deberet superiori, et quid æquali et inferiori non ignoraret. Conditionem quoque suam et ordinem, scilicet qualis factus esset, et qualiter incedere deberet, quid agere, quid cavere, intellexit. Si horum notitiam non habuisset, non esset reus prævaricationis, neque seipsum cognovisset ».

Utrum homo præscius fuerit eorum quæ sibi futura erant.

« Si autem quæratur, utrum ho- F.
mo scientiam habuerit eorum quæ Dubium Quar
circa eum futura erant, id est, si dicitur haber
ruinam suam præsciverit ; et si- futurorı
militer, si præsciverit bona, quæ præsciê tiam.
habiturus fuisset, si in obedientia perstitisset ? Responderi potest, quod ei magis facienda indicta sunt, quam futura revelata. Accepit enim scientiam et præceptum eorum quæ facienda fuerant, sed non habuit præscientiam eorum quæ futura erant ». Non fuit ergo homo præscius sui casus, sicut et de Angelo diximus ; quod Augusti- Dist. 4.
nus *super Gen.* asserit, ratione a. Au
utens, quam supra posuimus. lit. 11. 18. et
« Hæc de scientia hominis, quan- de corr et gra
tum ad primum statum pertinet, c. 1(
dixisse sufficiat ».

(*Finis textus Magistri.*)

QUÆSTIO UNICA.

Utrum Deus possit facere voluntatem creaturæ rationalis impeccabilem per naturam?

Alens. 2. *p. q.* 1. *art.* 2. § 3. D. Thom. *hîc q.* 1. *art.* 1. D. Bonav. *art.* 1. *q.* 1. Richard. *art.* 1. *q.* 1. Durand. *q.* 1. Gabr. *q.* 1. Argent. *q.* 1. *art.* 4. Bassol. *q. un.*

Circa distinctionem vigesimam tertiam, in qua Magister agit de casu primorum parentum ex parte Dei permittentis, quæro unum: Utrum Deus possit facere voluntatem creaturæ rationalis impeccabilem per naturam? Quod sic, probo: Deus potest facere aliquod corpus, quod non potest deordinari a motu suo, ut est corpus cœli; ergo similiter potest facere aliquem spiritum, qui non poterit deordinari a motu suo; ergo erit impeccabilis. [1. Arg. 1.]

Item, Deus potest facere voluntatem aliquam, quæ necessario tendat in aliquod bonum, puta in finem; ergo facere poterit, quod necessario ista voluntas tendat in omne ordinatum ad illum finem, quare, etc. Antecedens patet per Augustinum 13. *de Trin.* qui dicit quod omnes volunt necessario beatitudinem. Consequentia probatur: Eadem enim necessitate qua aliquid tendit in finem, tendit et in ea quæ sunt ad finem. [Arg. 2.] [Cap. 3. 5. et 8.]

Præterea, Anselmus dicit, et est supra dictum, quod posse peccare non est libertas, nec pars libertatis, sed quod non est de essentia alicujus, potest per potentiam Dei (saltem si est absolutum) fieri sine illo; ergo liberum arbitrium esse sine potentia peccandi, non includit contradictionem. [Arg. 3.] [Dist. 7.]

Item, Deus potest facere creaturam impeccabilem per gratiam; ergo et per naturam. Antecedens patet de Angelis confirmatis. Consequentia probatur, quia Deus potest facere in creatura quidquid non repugnat limitationi creaturæ; sed non repugnat naturæ limitatæ, quod Deus creet aliquam creaturam, in qua unitive contineatur perfectio charitatis vel gratiæ. Charitas enim est quid finitum, sicut et gratia, et ideo non possunt facere creaturam infinitam, licet unitive contineantur in ea, et ita videtur, cum Deus possit omni creatura data nobiliorem creare, quod possit creare creaturam in tali gradu entitatis, quod unitive contineat perfectionem charitatis et gratiæ. Vel proba sic consequentiam, quia quod non opponitur alicui creaturæ, potest concreari illi, et per consequens potest esse connaturale sibi; gratia vel charitas est hujusmodi respectu rationalis creaturæ; ergo, etc. [2. Arg. 4.]

Item, aliqua voluntas potest esse, et est impeccabilis in primo instanti creationis, quia in primo instanti tali est motus voluntatis naturalis, et per consequens rectus naturaliter et necessario; ergo et in quolibet instanti sequenti, potest voluntas illa talis continuari. Consequentia patet, quia ex quo manet forma eadem in instantibus sequentibus, sicut in primo, si in primo potest, et

necessario est impeccabilis, igitur et in aliis.

3. Oppositum, Anselmus, *Cur Deus homo, lib.* 2 *c.* 10. *in fine*, respondens discipulo quærenti ab eo, cur non potuit Deus facere creaturam rationabilem impeccabilem per naturam, dicit Anselmus, quia non potuit ipsam facere Deum; ergo nulla creatura potest esse impeccabilis, nisi sit assumpta a supposito divino.

Item hoc idem dicit Augustinus contra Maximinum, *lib.* 3. *cap.* 13. unde dicit ibi, quod *Angeli peccaverunt et dæmones facti sunt, et cuicumque rationali creaturæ præstatur, ut peccare non possit, non est hoc naturæ propriæ, sed Dei gratiæ.*

Item Hieronymus *in tractatu de filio prodigo,* dicit quod solus Deus est, in quem non potest cadere peccatum, et ponitur *dist.* 7. *c.* 2. *hujus.* 2.

SCHOLIUM.

Pro negativa parte, in qua omnes conveniunt, scilicet non esse possibilem creaturam impeccabilem per naturam, ponit tres rationes Alensis, easque refutat.

4. Opinio Alex. de Ales. 2. 2.

Ad quæstionem (a) dicitur, quod Deus non potest hoc facere, quod patet per auctoritates dictas et per rationes. Prima talis est, omnis voluntas quæ non est regula suæ actionis, sed habet regulam superiorem, aliam scilicet a se, potest ab ista sibi dimissa discrepare, et per consequens peccare; sed omnis voluntas creata est hujusmodi, etc.

(b) Præterea, voluntas creata sibi derelicta vel secundum se considerata, non tantum habet pro objecto adæquato primum bonum et verum, quod est finis ultimus, sed bonum quod convertitur cum ente, scilicet bonum commune ad bonum verum et ad bonum apparens, sed nulla potentia esse potest quæ naturaliter non posset tendere in totum suum objectum; ergo omnis voluntas creata per naturam, potest tendere in bonum apparens, et per consequens poterit deficere et deviare.

Item, omnis creata voluntas, ex hoc quod est de nihilo, necessario tendit in nihil; ergo non potest de nihilo creari, quin possit deficere.

Dico, quod (c) istæ rationes non concludunt. Ad primam, nego assumptum; non enim est necesse quod voluntas, quæ non est sua regula, in agendo possit deficere, sufficit enim quod in agendo conformetur necessario regulæ, quæ non posset deviare. Exemplum, intellectus noster non est sua prima principia intelligibilia, quia ante omnia *intelligere* est sicut tabula rasa, in qua nihil depictum est, et tamen intellectus noster circa prima principia non potest errare. 2. *Metaph.* cum tamen non sit in intelligendo regula sua. Eodem modo de voluntate beati, nam in operando non potest errare. Unde omne illud, quod necessario conformatur regulæ suæ, etsi non sit ipsa regula sua, non potest plus deficere quam ipsa regula sua.

5. Reprobat Alensem.

3. de Anim. t. c. 14. text. c. 1 et infr.

Quod necessario conformatur recto non potest esse non rectum.

Quomodo voluntas divina potest se extendere ad omne ad quod se extendit creata?

Contra secundam rationem (d), quidquid sit objectum voluntatis

divinæ, voluntas divina extendit se ad omne id, ad quod extendit se voluntas creata, sicut intellectus divinus extendit se ad omnia intelligibilia, ad quæ extendit se intellectus creatus; igitur extendit se voluntas divina ad bonum apparens, sicut voluntas creata, et tamen non potest deviare. Et similiter voluntas beati extendit se, ad quodcumque objectum extendit se voluntas damnati, et tamen non sequitur quod possit peccare.

Dico igitur, quod bonum (e) apparens potest esse objectum voluntatis Dei et beati, non tamen quantum ad omnem actum voluntatis quem habet circa illud viator vel damnatus, quia duplex est actus voluntatis, scilicet *velle* et *nolle*; ideo bonum apparens potest esse objectum Dei voluntatis et beati, sed non respectu cujuscumque actus voluntatis.

Ad aliud, si concedatur quod quod voluntas sibi dimissa tendat in nihil, tamen ex hoc non sequitur, quod possit peccare, vel errare, quia pari ratione cum intellectus sit ex nihilo, potest deficere, et per consequens, secundum tuam rationem posset errare circa prima principia, quod falsum est, quia circa prima principia non potest errare, stante natura sua. Similiter amare Deum est actus voluntatis creatæ de nihilo; et tamen stante actu, impossibile est ipsum deficere a rectitudine, ita quod posset esse non rectus, dum est. Si etiam esset bona ratio, concluderet quod lapis posset peccare, quia sibi dimissus tendit in nihil, et voluntas etiam beati.

[Actus caritatis non potest male fieri.]

Dico igitur, quod omnis creatura potest tendere in nihil, et in non esse, eo quod de nihilo est, et sua actio, similiter tendit in non esse, et hujusmodi tendentia surgit necessario ex natura rei; sed ex hoc non potest poni defectus culpabilis.

COMMENTARIUS.

1. Opinio Alexandri.

(a) *Ad quæstionem dicitur*, etc. Hæc est opinio Alexandri de Ales quod Deus non posset facere creaturam rationalem impeccabilem ex natura, in qua conclusione concordat cum Doctore; sed rationes Alexandri non videntur concludere, ideo Doctor respondet ad illas, et prima ratio clara est, ad quam respondet Doctor.

(b) *Præterea voluntas creata*, etc. Ratio stat in hoc, quia etsi voluntas creata non peccet in appetendo bonum verum, potest peccare in appetendo bonum apparens, et potest illud appetere, cum omne bonum tam verum quam apparens sit objectum voluntatis creatæ.

(c) *Dico, quod istæ rationes non concludunt.* Dicit, quod oporteret probare, quod licet voluntas creata non sit sua regula, quod tamen necessario non conformetur regulæ superiori. Sed Alexander diceret, attenta libertate voluntatis, quod non necessario conformatur. Sed quia multi voluerunt tenere voluntatem creatam velle necessario ultimum finem, et per consequens necessario conformare se ultimo fini in amando illum, et ex uno dicto *in dist.* 5. *hujus secundi* volens efficaciter finem, necessario vult ordinata ad finem; ergo a fortiori volens necessario finem, necessario vult ea quæ sunt

ad finem, cum necessitas ordinatorum ad finem sumatur a fine, et sic talis voluntas necessario haberet conformari primæ regulæ, ideo Doctor dicit quod oporteret probare illam, supple quod non de necessitate conformetur primæ regulæ.

2. Contra istas rationes. (d) *Contra secundam rationem*, etc. Et dicit Doctor primo, quidquid sit objectum voluntatis divinæ, hîc non determinat de objecto voluntatis divinæ ; et loquitur hîc de objecto motivo, et non terminativo, nam loquendo de objecto motivo, oportet dicere quod essentia divina est objectum adæquatum motivum voluntatis divinæ, ut patet a Doctore *in* 1. *d.* 41. *et d.* 10. et sic vult multoties, quod est idem objectum tam intellectus quam voluntatis, et sub eadem ratione, ut patet *in* 1. *dist.* 3. *in* 2. *et in* 4. *dist.* 49. et certum est quod essentia sub ratione, qua hæc essentia, est objectum adæquatum intellectus divini quasi motivum, ut patet a Doctore *in prolog. q. de subjecto Theologiæ, et q. seq.* et sic sequitur, quod eadem essentia sub eadem ratione est adæquatum objectum divinæ voluntatis. Si vero loquamur de objecto determinativo, dico, quod sicut intellectus divinus habet ens, inquantum ens, ut patet a Scoto *in primo, dist.* 39. ac potest elici ab ipso *in quæst. de subjecto Theologiæ et q. seq. et ex dist.* 3. *q.* 4. *primi, et dist.* 34. *in* 2. *q.* 1. *dist. primi*, sic voluntas dici potest habere omne ens pro objecto terminativo. Dicit ergo Doctor quod sicut voluntas creata per Alexandrum, habet omne bonum apparens pro objecto, ita dicit Doctor quod voluntas divina habet bonum apparens pro objecto, et tamen ex hoc non sequitur, quod voluntas divina possit deficere. Hoc idem dicit de beato.

Quomodo essentia divina sit objectum adæquatum motivum.

3. (e) *Dico igitur, quod bonum apparens.* Doctor dicit quod bonum apparens non potest esse objectum voluntatis divinæ quantum ad *velle*, quia ipsa non potest velle bonum apparens, ut patet, nec similiter voluntas beati, sed bene potest habere actum nolitionis, puta nolendo illud. Non credas tamen quod in voluntate divina sit duplex actus voluntatis, scilicet *velle* et *nolle*, quia tunc illi actus non identificarentur cum voluntate divina, ut posset probari in simili *in primo, dist.* 2. quod non potest esse duplex actus in intellectu divino, et etiam probari posset *dist.* 39. *primi*. Dico ergo, quod in voluntate divina est tantum unus actus positivus, qui est ipsum *velle*, qui actus potest diversificari non in se, sed per alium et alium respectum, sive per aliam et aliam tendentiam in aliud et aliud objectum, nam ut terminantur ad Petrum, volendo sibi gratiam, dicitur ille actus affirmativus, et in se et quantum ad respectum ; ut vero terminatur ad Judam, volendo sibi beatitudinem, ille actus, quamvis in se sit positivus et affirmativus, tamen ut includit respectum ad nolendum beatitudinem, potest dici negativus ; et sic iste actus potest diversimode variari secundum diversos respectus, sicut etiam est idem actus intellectus divini in se, et tamen potest dici alius et alius secundum alium et alium respectum, ut patet a Doctore *in primo, dist.* 39. Dico ergo, quod voluntas divina potest habere bonum apparens pro objecto, sed non respectu actus affirmativi, sed tantum negativi modo præexposito; in beato vero est duplex actus positivus, scilicet *velle* et *nolle*, et ipse beatus habet etiam bonum apparens pro objecto, sed non respectu actus volendi, quia non potest velle bonum apparens, et hoc non ex repugnantia naturæ suæ, sed ex hoc quod voluntas divina determinavit nunquam cooperari voluntati

Unum velle est in voluntate divina.

In beato est duplex actus positivus.

beati ad hujusmodi actum, ut patet in simili *in quarto, dist.* 49. ipsum tamen bonum apparens potest esse objectum voluntatis beati respectu volitionis.

SCHOLIUM.

Propter autoritates Sanctorum, tenet sententiam communem, additque duplicem rationem. Prima, omnis voluntas, quæ non est sua regula, nec necessario conjuncta suæ regulæ, potest ab ea deficere. |Secunda, voluntas non tendens necessario in subjectum infinitum sibi præsens, potest tendere in aliquid, non in ordine ad illud; talis est omnis voluntas creata sibi relicta; sed magis tenet Doctor conclusionem propter auctoritates, de quo 4. d. 49. q. 6.

6. Dico igitur ad quæstionem (f), quod non potest fieri talis natura sive voluntas quæ sit impeccabilis per naturam, quia auctoritates Sanctorum sunt expresse de hoc. Ad quod probabiliter declarandum (g), suppono hîc, quod omnis voluntas potest appetere commodum, quia hoc competit appetitui sequenti apprehensionem, et si omnis appetitus potest appetere commodum, potest appetere proprium commodum; tunc sic probatur : Omnis voluntas, in qua non necessario conjunguntur appetere commodum, et recte appetere, potest appetere recte et non recte; sed in nulla voluntate creata possunt conjungi illa necessario; igitur, etc. Minor patet, quia nulla voluntas potest appetere recte ex hoc solo quod appetit, nisi voluntas primi. Major est similiter plana, quia ex quo non necessario conjunguntur, unum potest ab alio separari.

Dices, quod voluntas (h) potest creari talis, quæ ex hoc quod appetit recte appetit, et potest creari in tali natura, quod non possit appetere nisi conformiter regulæ suæ, et per consequens in appetendo, sive ex hoc quod appetit, non poterit non recte appetere, sicut nec regula.

Contra, omnis voluntas (i), sicut potest sibi velle commodum, sic videtur quod potest velle, eo modo quo esset sibi majus commodum, si sic inesset sibi, qui quidem modus non est ordinatus a Deo, ut suppono, et per consequens voluntas appetens commodum, sub tali modo quo esset sibi majus, vel summum commodum, non conformabitur regulæ suæ.

Ex hoc potest confirmari ratio prima soluta sic : Omnis voluntas, quæ non est sua regula, nec necessario est conformis regulæ suæ, potest deficere in rectitudine; sed omnis voluntas creata derelicta naturæ suæ, est talis, ut patet.

Item secundo arguo sic (j): necessario omnis voluntas,quæ in appetendo non est satiata nec quietata, nec potest sibi dimissa quietari nisi in objecto infinito, quod non habet præsens, et per consequens non tendit actualiter in illud; talis, inquam, voluntas potest appetere aliquid, non in ordine ad illud, vel tendere in bonum apparens, ex quo non est immobilitata in isto infinito; sed omnis voluntas creata naturaliter sibi dimissa, est hujusmodi; quare, etc. Et ex hoc potest confirmari et verificari secunda ratio soluta, quæ dicebat 7.

objectum voluntatis creatæ esse bonum indifferens ad apparens bonum et ad verum bonum, quia enim voluntas creata in puris naturalibus, non potest necessario immobilitari in summo bono, ideo potest tendere in aliud, non in ordine ad illud. Et tertia ratio etiam soluta, posset etiam ex hoc confirmari.

Quomodo supernaturaliter fit creatura impeccabilis. Quæst. 6.

Teneo igitur, propter auctoritates magis, quod Deus non potest facere voluntatem rationalem impeccabilem per naturam, sed per donum supernaturale. Sed quomodo, dicendum est *lib.* 4. *dist.* 49. in materia de beatitudine.

8. Ad primum (k), verum est, quod Deus potest facere corpus, quod non potest deordinari in suo motu deordinatione culpabili, quia corpus tale non potest esse susceptibile peccati vel culpæ, sicut voluntas, tamen non potest facere corpus, quod non posset moveri difformiter, nec cui repugnet necessario ex principio intrinseco difformiter moveri, si Deus velit illud sic movere.

Et per simile, voluntas quæ ex natura sua creatur libera, non potest creari, quin naturæ suæ dimissa, posset se movere sic ordinate vel aliter, vel quin possit sic moveri, et contrario modo, quantum est de se, nisi imaginetur unus Angelus, sicut fingit Anselmus *de casu diaboli,* quod primo esset quædam natura, deinde daretur sibi affectio commodi sine ratione; tunc ista voluntas non esset capax peccati, nisi daretur sibi plus, sicut etiam est in phreneticis et in habentibus usum rationis perpetuo impeditum, talis enim non est capax peccati, nec actus meritorii cum illis circumstantiis, sed quæstio intelligi debet de habente voluntatem et simul usum rationis.

Vide supr. dist. 5. et 6.

d. 1t q. 3. Tendere necessario in bonum infinitum, non infert sic tendere in finitum.

Ad aliud dico (l), sicut dixi in primo, quod voluntas creata non necessario tendit in finem sibi ostensum, nec in universali, nec in particulari. Tenendo tamen communem viam, potest dici quod non sequitur, tendit necessario in hoc bonum infinitum, ergo et in quolibet, quod est in illud ordinatum, quia in illis non est perfecte ratio boni, etsi etiam tenderet in finem necessario, non sequitur quod tenderet in omne, quod est ad finem, modo debito.

Posse peccare quomodo est libertatis creatæ.

Ad aliud de Anselmo, *posse peccare non est libertas, nec pars libertatis*, dico quod verum est, quod posse præcise in peccatum, quod est carentia vel privatio debitæ circumstantiæ, non est libertas vel libertatis pars, tamen posse in actum, cui annexa est deformitas, est bene pars libertatis, non simpliciter, sed creatæ.

9. Posse peccare non est libertas secundo explicatur.

Vel dici potest, et redit quasi in idem, quod potest loqui de *posse peccare*, prout dicit ordinem ad actum talem, qui quidem ordo est relatio, quæ nihil est sui fundamenti vel potentiæ, quæ est principium illius actus, et sic *posse peccare* non est libertas vel pars libertatis; nec tamen sequitur fundamentum, nec principium illius actus posse esse sine tali respectu, quia quando respectus de necessitate sequitur fundamentum, licet non sit pars vel aliquid fundamenti, tamen non potest esse fundamentum sine illo, sicut nec respectus sine

fundamento. Si autem accipiatur *posse peccare* pro fundamento illius respectus, quod quidem fundamentum est principium actus, cui annexa est deformitas, potest esse pars libertatis hujus, non dico libertatis absolutæ, quæ abstrahit a creata et increata, sed est pars libertatis creatæ, unde deformitas actus magis convenit libero arbitrio, inquantum creatum quam inquantum liberum.

. 49. q. 6. Ad aliud, an Angeli beati vel homines sint impeccabiles per gratiam, patebit *in quarto*. Et si ita sit, nego tamen consequentiam, quia illud, quod habet de ratione sua formali, quod sit perficiens alterum, et alterum sit susceptivum illius, et de ratione sua est perfectibile ab illo, hæc inquantum hujusmodi, sunt diversa primo, in tantum quod impossibile est, quod unum, quantumcumque crescat in perfectione substantiali et essentiali, in suo genere, sit alterum essentialiter, vel contineat illud unitive, sicut patet de materia et forma, substantia et accidente. Nam stante limitatione subjecti, impossibile erit ipsum includere perfectionem suam essentialiter et unitive, puta si potentia materiæ sit potentia receptiva formæ, quantumcumque crescat, hujusmodi potentia in perfectione talis potentiæ, nunquam continebit unitive formam, nec substantia sive subjectum, accidens; sed quantumcumque crescerent hujusmodi perfectibilia, tantum crescerent in capacitate et potentia, nisi poneretur substantia creata formaliter infinita, sicut Deus; tunc enim unitive contineret suas perfectiones, et esset eadem eis, sicut Deus, quod est impossibile, ipsam scilicet esse infinitam.

Perfectibile non potest esse suum perfectivum quantumcumque crescat in perfectione.

Quantumcumque igitur charitas sit perfectio finita vel gratia, tamen nullus gradus entis sive substantiæ, quantumcumque maximus (ex quo tamen finitus est) potest esse, in quo unitive perfectio charitatis contineatur. Quantum igitur cresceret creatura rationalis in entitate et nobilitate substantiali, tantum cresceret in potentia vel capacitate, et non aliter; quantumcumque etiam concrearetur gratia alicui creaturæ, semper tamen gratia esset gratia, nec esset naturalis, ita quod de natura sua, vel consequens naturam necessario.

Nullum finitum potest unitive includere perfectionem charitatis.

Ad ultimum dico, quod motus naturalis vel inclinatio voluntatis in finem, non est actus elicitus; si tamen voluntas in primo instanti habeat actum elicitum, non video, quin possit tunc peccare; nullus tamen actus elicitus voluntatis est naturalis, nisi pro tanto, quia est conformis inclinationi naturali, quæ non est actus elicitus, sed omnis actus voluntatis elicitus est mere liber. Illi autem, qui negarent voluntatem Angeli vel hominis posse habere actum elicitum, nisi rectum in primo instanti, dicerent quod non est simile de primo instanti et de aliis, quia dicerent quod totum, quidquid est in primo instanti creationis vel productionis, esset a producente vel creante; et ideo in primo instanti non posset peccare, nisi redundaret et in Deum, sed in se- 10.

Nullus actus elicitus voluntatis est naturalis, modo præcedat advertentia.

D. Thom. et Henr. ubi sup. dist. 5.

quentibus instantibus aliis, posset elicere actum bonum vel malum, de actu tamen elicito Angeli, utrum in primo instanti potuit esse malus, dictum est supra.

COMMENTARIUS.

4. Voluntas nostra tenetur sequi voluntatem divinam.

(f) *Dico igitur ad quæstionem*, etc. Hîc Doctor intendit probare intentum principale, et ut clarius intelligatur, supponit aliqua.

Primo, quod voluntas nostra tenetur sequi regulam superiorem, quæ est voluntas divina, ita quod deviando ab illa peccat, ut patet infra *dist.* 35. *et in primo, dist.* 44. *et in quarto, dist. ultima.*

Secundo supponit, quod voluntas creata est tantæ libertatis, quod nullo modo necessitatur respectu cujuscumque objecti etiam formaliter infiniti, ut satis probavit *in primo, dist.* 1.

Quare voluntas peccet.

Tertio supponit, quod voluntas dicitur ex hoc peccare, vel quia omittit quod tenetur facere, puta omittit diligere Deum in aliquo tempore, et tamen pro aliquo tempore tenetur diligere ipsum super omnia, ut probat Doctor *in tertio, dist.* 9. *et* 27. vel quia committit aliquid, quod obligatione divina tenetur evitare; stante ergo obligatione divina respectu multorum præceptorum, an potuerit fieri natura rationalis impeccabilis ? Et sic debet intelligi titulus quæstionis, quia sicut Deus dedit præcepta secundæ, tabulæ, obligando non ad observantiam illorum, etiam potuit nos non obligare, ut patet *in tertio.* Sed de præceptis primæ tabulæ est magis dubium. Non enim credo, quod Deus de potentia absoluta possit dispensare contra hoc præceptum, ut creatura non teneatur diligere Deum super omnia.

Nota et bene.

De hoc vide *in tertio, dist.* 27. Sed quidquid sit, non curo pro præsenti. Titulus tamen quæstionis sic debet intelligi, quod stante obligatione divina vel naturali ad aliquid agendum vel non agendum, an potuit creari natura rationalis ex natura impeccabilis, et probat Doctor quod non.

(g) *Ad quod probabiliter declarandum.* 5.
Hîc supponit quod omnis voluntas potest appetere commodum, et per consequens proprium commodum, et sic peccare. Hîc tamen nota, quod si voluntas secundum appetitum naturalem appetat commodum, quantumcumque appetat, non peccat, cum talis appetitus naturalis sit semper rectus, ut patet supra *in hoc secundo, distinct.* 6. *quæstio* 2. *et* 4. *dist.* 49. *et* 50. Dico ultra, quod absolute loquendo, si voluntas secundum affectionem justitiæ, sive ut libera appetat conformiter tali appetitui, ex hoc etiam non dicitur peccare, sed quia Deus obligavit nos non sequi immoderate appetitum naturalem, ut patet, quia appetitus naturalis non est ad mori, quia nolumus expoliari, sed vestiri, et tamen Deus obligavit nos, ut velimus actu elicito mori, secundum quod placet voluntati suæ. Debet ergo intelligi ratio Doctoris sic : ex quo omnis voluntas creata potest velle conformiter appetitui suo naturali commodum, et proprium commodum contra ordinationem divinam, ideo potest peccare. Et merito dicit quod omnis voluntas, in qua non necessario conjunguntur appetere commodum, supple actu elicito, et recte appetere, potest appetere recte et non recte.

Quomodo ratio Doctoris sit intelligenda.

(h) *Dices, quod voluntas*, etc. Si diceretur, quod sicut Deus creat voluntatem secundum appetitum naturalem, ita quod sicut ille appetitus semper est rectus, et inclinatio ejus semper recta, videtur quod possit creare voluntatem, ut liberam, quod sicut ipsa est in se recta, et a Deo creata, ita *appetere* suum, supple actu elicito, sit rectum, et sic ex hoc quod appetit actu

elicito semper dicatur recta, ita quod tali actu non possit appetere non recta.

6. Nota. (i) *Contra omnis voluntas*, etc. Nota bene hanc litteram, quia hîc non probatur quod dicitur absolute, quod non possit creare aliquam voluntatem, quæ ex hoc quod appetit actu elicito, recte appetat; nam sicut voluntas actu elicito potest appetere sibi commodum, ita similiter actu elicito potest appetere majus commodum, et summum sibi commodum, sic quod potest sequi suum appetitum naturalem. Appetitus enim naturalis est tantum ad perfectionem sibi possibilem, et tantum ad possibile, ut probat Doctor *in quarto*, *dist.* 43. Pono modo quod appetitus naturalis possit absolute ad summam beatitudinem creari, quod verum est, ut patet a Doctore *in quarto*, *dist.* 50. et sic ad illam tanquam ad commodum sibi, et ad majorem tanquam ad majus, et ad summam tanquam ad summum commodum; sed voluntas libera, quæ est eadem realiter cum seipsa, ut appetitus naturalis, ut patet supra, *dist.* 6. *quæst.* 2. *et in quarto dist.* 49. maxime in appetendo actu elicito conformatur secundum appetitum naturalem. Quia ergo Deus non posset creare talem voluntatem, quæ actu elicito tantum appeteret ad quod ejus appetitus naturaliter inclinatur, dicit ergo Doctor supponendo unum, quod dicit in littera, scilicet quod appeteret commodum eo modo quo esset sibi majus commodum. Hic modus appetendi non est ordinatus ad Deum, ut supra patuit, et quod hic modus non sit ordinatus a Deo, imo oppositum magis, patet, quia est mihi majus commodum absolute beatificari simul in anima et corpore, morte non intercedente, est etiam mihi majus commodum summa beatitudine beatificari, quam minori; sed hic modus non est a Deo, cum ordinaverit dare beatitudinem correspondentem meritis, et sic de aliis dici potest.

(j) *Item secundo arguo sic*, etc. Ista ratio 7. Doctoris dicit, quod non potest ex se quietari, nisi in ente infinito, quod non habet præsens. Ex hoc videtur quod si haberet perfecte præsens, quod ex natura non posset peccare, et sic oriuntur multa dubia, quia secundum eum *in hoc* 2. *dist.* 9. omnes Angeli habuerunt Deum sub ratione deitatis præsentem in specie intelligibili creata ab ipso, et perfecte cognoscebant ipsum esse ens formaliter infinitum, et perfecte quietativum, et tamen multi eorum peccaverunt. Secundo, quia non video, quin Deus possit facere creaturam rationalem, cui ipse Deus esset præsens in ratione infiniti, ita quod talis creatura intuitive videret illum, et sic tunc non posset peccare ex dictis ejus, cujus tamen oppositum patet, supponendo quod teneatur ipsum diligere super omnia. Nam tunc non repugnaret sibi, posse deficere a tali dilectione, ut patet ab ipso *in* 1. *dist.* 1. quod voluntas respectu Dei clare visi non necessitatur ad diligendum ipsum, sed potest non diligere. Dico, quod hîc Doctor loquitur de creatura, ut derelicta in puris naturalibus, quæ ut sic, non habet bonum infinitum sub ratione propria sibi præsens, nec in se, nec in specie intelligibili, ut patet a Doctore in pluribus locis. Si ergo non habet bonum infinitum sibi præsens, in quo possit quietari, sequitur quod possit deficere et peccare, et non dicit Doctor quod si haberet, quia tunc non posset peccare, imo esset magis argumentum a fortiori, quod si Angelus habuit Deum sibi præsentem, et tamen potuit peccare, quanto magis creditur, quod relicta in suis puris naturalibus non potest habere Deum sibi præsentem sub ratione propria, nec respectu cognitionis intuitivæ, nec etiam abstractivæ po-

Quomodo Angeli cognoscebant ipsum Deum.

terit ex natura sua deficere et peccare.

8. Nunc Doctor solvit argumenta principalia.

(k) *Ad primum*, patet quomodo Deus posset facere aliquod corpus moveri difformiter, cum non repugnet naturæ suæ intrinsecæ, sicut enim nunc primum mobile movetur ab Oriente in Occidentem, posset facere quod moveretur e contra; et sicut tale corpus perficit cursum suum uno die naturali, posset facere ipsum moveri in majori tempore, et in minori. Sed hic esset difficultas, quia grave motu suo tendit tantum ad centrum terræ. An modo Deus posset facere ipsum grave, quod tenderet sursum, ita quod sicut sua natura tendit deorsum, quod etiam possit tendere sursum?

Dubium, an Deus possit facere ipsum grave tendere sursum.

Dico breviter, quod si loquamur de principio intrinseco ipsius motus, quod est gravitas, ipsa est sicut ratio formalis movendi grave deorsum, quod repugnat sibi, quod sit ratio formalis movendi illud sursum, quia tunc aliquid quod secundum suam rationem formalem est determinatæ actionis, non posset fieri actionis oppositæ non mutata tali ratione formali. Si etiam loquamur de principio intrinseco passivo, dico, quod grave sic habet naturalem inclinationem ad motum deorsum, quod non potest moveri sursum secundum inclinationem suam naturalem, nisi mutaretur natura gravis; patet, quia inclinatio naturalis et natura cujus est, sunt simpliciter eadem res, ut dicit Doctor *in* 4. *dist.* 49. modo inclinatio naturalis sic necessario, et semper est ad aliquid in particulari, quod non potest esse ad oppositum illius, ut patet a Doctore *ubi supra.* Si vero loquamur, ut grave comparatur ad potentiam superiorem, dico, quod non repugnat sibi posse moveri sursum, et moveri difformiter.

(l) *Ad aliud dico.* Hic Doctor dat duplicem responsionem: Unam sequendo ad viam propriam, quod nulla voluntas creata necessario tendit in finem ultimum, ut satis probavit *in primo, distinct.* 1. Aliam, quia posito secundum communem opinionem quod voluntas creata necessario velit ultimum finem, non tamen sequitur, quod necessario velit ordinata ad finem, et ultra posito quod velit necessario ordinata ad finem, non tamen sequitur quod necessario velit modo debito. Ista littera habet aliqualem difficultatem. Si enim voluntas creata vult necessario ultimum finem tanquam summe commodum sibi ordinando illum finem ad commodum suum, certum est quod non sequitur quod necessario velit omnia alia entia, quæ sunt ad Deum, quia in ratione talis volitionis finis, non includitur volitio aliorum a Deo, et si via communis sic intelligeret, quod voluntas creata sic necessario vult ultimum finem, illa voluntas non recte vellet, quia non vellet eo modo quo esset volibile, quia tantum est volibile propter se, ut dicit Doctor *in* 4. *dist.* 49. Si vero communis opinio dicat, quod voluntas creata vult ultimum finem clare visum propter se, ita quod diligat illum tantum propter se, adhuc non sequitur quod velit alias creaturas, quia in ratione talis volitionis finis non simpliciter includitur ratio aliarum creaturarum, quia tunc esset impossibile illum diligere sine aliorum dilectione. Si vero sic intelligatur, quod ex ordinatione divina voluntas creata tenetur diligere finem propter se, et ea quæ sunt ad finem propter illum, ita quod nisi voluntas creata diligat creaturas in ordine ad Deum, non potest recte diligere ultimum finem propter se; sic verum est quod hoc modo Dominus ordinavit, ut diligamus eum propter se et proximum propter Deum, ita quod ista non stant

9. Responsio.

Voluntas creata necessario vult ultimum finem.

simul, dilectio Dei propter se et odium proximi. Si etiam loquamur simpliciter et absolute, possumus dicere quod voluntas creata necessario diligat Deum propter se, non tamen sequitur, quod diligat creaturam in ordine ad Deum, quia potest ipsam non diligere in ordine ad Deum, et sic peccare. Nota et bene.

DISTINCTIO XXIV.

(*Textus Magistri Sententiarum.*)

De adjutorio per quod homo ante lapsum stare potuit.

A. …t. V. …F.

Nunc, diligenter investigari oportet, quam gratiam vel potentiam habuerit homo ante casum, et utrum per eam potuerit stare, vel non. Sciendum est igitur, quod homini in creatione, sicut de Angelis diximus, datum est per gratiam auxilium, et collata est potentia, per quam poterat *stare*, id est, non declinare ab eo quod acceperat; sed non poterat *proficere* in tantum, ut per gratiam *creationis* sine alia mereri salutem valeret. Poterat quidem per illud auxilium gratiæ *creationis* resistere malo, sed non perficere bonum. Poterat tamen per illud *bene* vivere quodam modo, quia poterat vivere sine peccato; sed non poterat sine alio gratiæ adjutorio *spiritualiter* vivere, quo vitam mereretur æternam. Unde Augustinus *in Enchiridio*. « Sic factus est homo rectus, ut et manere in ea rectitudine posset, non sine divino adjutorio, et suo fieri perversus arbitrio; utrumlibet horum elegisset, vel manere, vel cadere, Dei voluntas fieret vel *ab illo*, vel *de illo*. Et quia suam maluit facere voluntatem quam Dei, *de illo* facta est voluntas Dei. » Item *in eodem* : « Sic oportebat, prius hominem fieri, ut et bene posset velle et male; nec frustra, si bene; nec impune, si male ». Idem quoque *in libro de correptione et gratia* ait : « Si hoc adjutorium vel Angelo vel homini, cum primum facti sunt, defuisset, quoniam non talis natura facta erat, ut sine divino auxilio posset manere, si vellet, non utique sua culpa cecidisset; defuisset quippe adjutorium, sine quo manere non posset ». Idem : « Dederat Deus homini bonam voluntatem, in illa quippe eum fecerat rectum, dederat adjutorium, sine quo non posset in ea manere, si vellet, et per quod posset. Ut autem hoc vellet, in ejus dimisit arbitrio ». In eodem : « Acceperat *posse*, si vellet, sed non habuit *velle*, quo posset; nam si habuisset, perseverasset ». His testimoniis evidenter monstratur, quod homo rectitudinem et bonam voluntatem in creatione accepit atque auxilium, quo stare poterat, alioquin non sua culpa videretur cecidisse.

…gust. … 107. …dem …tur in …r. de …eptione …ratia. … 11. …p. 105.

Cap. 11. in fine.

Lib. et c. eisdem.

Qualis fuerit illa rectitudo et bonitas voluntatis in qua creatus est.

B. Quæstio incidens solvitur.

Sed quomodo rectam et bonam voluntatem habuit homo, si per eam nec mereri vitam valuit, nec ea stare voluit. Quia nec aliquid mali ea tunc volebat, et ad tempus

stare voluit, sed non perseveranter; et ideo recta et bona fuit tunc voluntas hominis.

Oppositio contra illud quod dictum est, hominem non potuisse proficere.

C. Ad hoc autem, quod dicimus, hominem non potuisse proficere vel mereri per gratiam creationis, solet opponi sic: Per illud auxilium gratiæ creationis potuit stare in bono, quod acceperat; potuit ergo resistere tentationi. Sed resistere tentationibus atque suggestionibus malis, meritum est ac bonum remunerabile; omne autem bonum meritum profectus est: per gratiam igitur creationis proficere potuit sine adjectione alterius gratiæ. Ad quod dicimus, quia resistere malo et non consentire Dubium 1. tentationi non fecisset illi meritum, etsi non consensisset, quia nihil in eo erat, quod ad malum impelleret, sicut Angelis, qui non ceciderunt, non fuit meritum, quod steterunt, id est, quod non corruerunt. Nobis autem meritum est aliquando, si malum non facimus, sed resistimus, ibi dumtaxat, ubi causa subest, quæ nos id facere movet, quia ex peccati corruptela proni sunt ad lapsum gressus nostri. Ubi autem non intervenit Dubium 2. causa nos ad malum impellens, non meremur, si ab eo declinamus. Declinare enim a malo semper vitat pœnam, sed non semper meretur palmam.

De adjutorio homini in creatione dato, quo stare poterat.

D. Hîc considerandum est, quod fuerit illud adjutorium homini datum in creatione, quo poterat manere, si vellet. Illud utique fuit libertas arbitrii, ab omni labe et corruptela immunis, atque voluntatis rectitudo, et omnium naturalium potentiarum animæ sinceritas atque vivacitas.

De libero arbitrio.

E. Dubium 3. Liberum vero arbitrium est facultas rationis et voluntatis, qua bonum eligitur, gratia assistente, vel malum, eadem desistente. Et dicitur *liberum* quantum ad voluntatem, quæ ad utrumlibet flecti potest; *arbitrium* vero quantum ad *rationem*, cujus est facultas vel potentia illa, cujus etiam est discernere inter bonum et malum; et aliquando quidem, discretionem habens boni et mali, quod malum est eligit, aliquando vero quod bonum est. Sed quod bonum est, nisi gratia adjuta, non eligit, malum vero per se eligit. Est enim in anima rationali voluntas naturalis, qua naturaliter vult bonum, licet tenuiter et exiliter, nisi gratia juvet, quæ adveniens juvat eam et erigit, ut efficaciter velit bonum. Per se autem potest velle malum efficaciter. Illa igitur rationalis animæ potentia, qua bonum vel malum potest velle, utrumque discernens, liberum arbitrium nuncupatur; quod bruta animalia non habent, quia ratione carent, habent tamen sensum et appetitum sensualitatis.

Quod bruta animalia non habent liberum arbitrium, sed appetitum sensualitatis. Hug. l. 1 de Sacrem. part. 8. c. ultimo.

De sensualitate.

F. De ratione quæ hab… Est enim *sensualitas* quædam vis animæ inferior, ex qua est motus,

duas partes, quantum officia. Quid ad rationem pertinet. Ubi incipit ratio. Cap. 1. lib. de Trin. 12. cap. 8. qui intenditur in corporis exteriores sensus atque appetitus rerum ad corpus pertinentium; *ratio* vero vis animæ est superior, quæ, ut ita dicamus, duas habet partes vel differentias, *superiorem* et *inferiorem*. Secundum *superiorem* supernis conspiciendis vel consulendis intendit, secundum *inferiorem* ad temporalium dispositionem prospicit. Quidquid ergo in anima nostra nobis considerantibus occurrit, quod non sit commune cum bestiis, ad *rationem* pertinet. Quod autem in ea reperis commune cum belluis, ad *sensualitatem* pertinet. Et ubi nobis gradatim in consideratione partium animæ progredientibus primum aliquid occurrit, quod non est commune cum bestiis, ibi incipit *ratio*. Hoc autem Augustinus docet 12. *lib. de Trin.* ita dicens : « Videamus, ubi sit quasi quoddam hominis *exterioris interiorisque* confinium. Quidquid enim habemus in animo commune cum pecore, recte dicitur ad *exteriorem hominem* pertinere. Non enim solum corpus *homo exterior* deputabitur, sed adjuncta quadam vita sua, qua compages corporis et omnes sensus vigent, quibus instructus est ad exteriora sentienda. Ascendentibus ergo introrsum quibusdam gradibus considerationis per animæ partes, ubi incipit aliquid occurrere quod nobis non sit commune cum bestiis, ibi incipit *ratio*, ubi homo *interior* jam possit agnosci. »

De ratione et partibus ejus.

1. c, 7. « Rationis autem pars *superior* æternis rationibus conspiciendis vel consulendis adhæreseit, portio *inferior* ad temporalia gubernanda deflectitur. Lib. eod. c. 14. et 15. Et illa rationis intentio Ibid. c. 4. cap. 12. ejusdem lib. qua contemplamur æterna, *sapientiæ* deputatur; illa vero, qua bene utimur rebus temporalibus, *scientiæ* deputatur. Cum vero disserimus de natura mentis humanæ, de *una* quadam re disserimus, nec eam in hæc duo, quæ commemoravi, nisi per *officia* geminamus. Carnalis autem vel sensualis animæ motus, qui in corporis sensus intenditur, nobis pecoribusque communis est, qui seclusus est a ratione *sapientiæ*, rationi autem *scientiæ* vicinus est. »

Quod talis est ordo peccandi vel cadendi in nobis, qualis fuit in primis hominibus.

Illud quoque prætermittendum G. non est, quod talis nunc in uno homine Lib. 12. de Trin. c. 12. sententialiter. tentationis est ordo et progressio, qualis tunc in primis præcessit parentibus. Ut enim tunc serpens mulieri malum suasit, ipsaque consensit, deinde viro suo dedit, sicque consummatum est peccatum.

Quod in nobis est vir et mulier et serpens, et quomodo.

Ita et nunc in nobis pro *serpente* est sensualis motus animæ, pro 1. Cor. 11. 7. *muliere* inferior portio rationis, pro *viro* superior rationis portio. Et hic est vir, qui secundum Apostolum dicitur *imago et gloria Dei*; et illa est mulier, quæ secundum eumdem, dicitur *gloria viri*.

De spirituali conjugio viri et mulieris in nobis.

Testimonio Aug. ita esse ostendit. lib. de Trin. 12. cap. 3. Gen. 2. 20.

Atque inter hunc virum et hanc mulierem, est velut quoddam spirituale conjugium naturalisque contractus, quo superior rationis portio quasi vir debet præesse et dominari; inferior vero, quasi mulier debet subesse et obedire. Ideo vir secundum Apostolum, non debet habere *velamen*, sed mulier. Et sicut in cunctis animantibus non est repertum homini *adjutorium simile sibi*, sed de illo sumptum quod ei formaretur in conjugium; ita et in partibus animæ, quas cum pecoribus habemus communes, nullum menti nostræ simile est adjutorium. Unde Augustinus *in eodem*: « Illud nostrum, quod in actione temporalium tractandorum, ita versatur, ut non sit nobis commune cum pecore, rationale est quidem, sed ex illa rationali mente, qua subhæremus intelligibili et incommutabili veritati, tanquam ductum et inferioribus tractandis gubernandisque deputatum est. Sicut enim in omnibus pecoribus non est inventum viro adjutorium simile illi, nisi de illo detractum in conjugium formaretur; ita menti nostræ, qua supernam consulimus veritatem, nullum est ad usum rerum temporalium, quantum naturæ hominis satis est, simile adjutorium ex animæ partibus, quas communes cum pecoribus habemus. Ideoque rationale nostrum, non ad unitatis divortium separatum, sed in auxilium societatis quasi derivatum, in suo dispertitur officio. Et sicut una caro est duorum in masculo et in fœmina; sic intellectum nostrum et actionem sive rationem et appetitum rationalem, vel si aliquo modo significantius dici possunt, una mentis natura complectitur, ut, sicut de illis dictum est: *Erunt duo in carne una,* sic de his dici possit: duo in *mente una.* Gen. 2. 24. Ecce ex his intelligi potest, qualiter in anima hominis existat imago illius conjugii, et qualiter in singulis nostrum spiritualiter sint illa tria, scilicet vir, mulier, serpens.

Qualiter per illa tria in nobis consummetur tentatio.

Nunc superest ostendere, quomodo per hæc tria in nobis consummetur peccatum; ubi agnosci poterit, si diligenter intendatur, quid sit in anima *mortale,* vel *veniale* peccatum. Ut enim ibi serpens suasit mulieri, et mulier viro, ita et in nobis *sensualis motus,* cum illecebram peccati conceperit, quasi serpens suggerit mulieri, scilicet *inferiori* parti rationis, id est, rationi scientiæ; quæ si consenserit illecebræ, mulier edit cibum vetitum; post de eodem dat viro, cum *superiori* parti rationis, id est, rationi *sapientiæ,* eamdem illecebram suggerit, quæ si consentit, tunc vir etiam cum fœmina cibum vetitum gustat. Si ergo in motu *sensuali* tantum peccati illecebra teneatur, *veniale* ac levissimum est peccatum. R.

Quando mulier sola manducat cibum vetitum.

Si vero *inferior* pars rationis consenserit, ita ut sola cogitationis delectatione sine voluntate perficiendi teneatur, mulier sola manducavit, non vir, cujus auctoritate cohibetur voluntas, ne ad opus usque perveniat.

Quomodo etiam vir manducat.

Si vero adsit plena voluntas *perficiendi,* ut, si adsit facultas et ad effectum perducatur, vir quoque manducat, quia *superior* pars rationis illecebræ consensit; et tunc est damnabile et grave peccatum.

Quando sit veniale vel mortale peccatum.

Quando autem mulier sine viro gustat, aliquando est *mortale,* aliquando *veniale* peccatum. Ut enim dictum est, tunc mulier sine viro gustat, cum ita delectatione cogitationis peccatum tenetur, ut faciendum non decernatur ; vel cum quidam terminus et mensura peccato adhibetur a viro, ut non liceat mulieri effrænata libertate in peccatum progredi. Si ergo peccatum non diu teneatur delectatione cogitationis, sed statim, ut mulierem tetigit, viri auctoritate repellatur, *veniale* est. Si vero diu in delectatione cogitationis
bium 1. teneatur, etsi voluntas perficiendi desit, *mortale* est, et pro eo damnabitur simul vir et mulier, id est, totus homo, quia et tunc vir non, sicut debuit, mulierem cohibuit, unde potest dici consensisse.

Repetitio summam perstringens.

Itaque, ut breviter summam perstringam, quando peccatum (Epilogus.) ita in anima concipitur, ut illud facere disponat vel etiam perficiat, aliud frequenter, aliud semel, vel etiam quando delectatione cogitationis diu tenetur, *mortale* est. Cum vero in *sensuali motu* tantum est, ut prædiximus, tunc levissimum est, quia ratio tunc non delectatur. Ideo autem supra dixi : *aliud frequenter, aliud semel,* (Dubium 2.) quia quædam sunt, quæ, si tantum *semel* fiant vel facienda disponantur, damnant ; quædam vero non, nisi *sæpius* fiant vel facienda decernantur, ut de otioso verbo et hujusmodi. Hæc Augustinus *in* 12. (Cap. 12.) *lib. de Trin.* tradit ita : « Sicut in (Auctoritate Aug. ita esse confirmat.) illo conjugio primorum hominum serpens manducandum persuasit, mulier autem non manducavit sola, sed viro suo dedit, et simul manducaverunt ; ita et in quodam secreto conjugio, quod in uno homine geritur et dignoscitur, cum rationi scientiæ, quæ in rebus temporalibus agendi ratiocinandi vivacitate versatur, animalis sensus ingerit quamdam illecebram ; tunc velut *serpens alloquitur* fœminam. Huic autem illecebræ consentire de ligno vetito est edere. Sed iste consensus si sola cogitationis delectatione contentus est, superioris vero auctoritate consilii ita retinentur membra, ut 13. non *exhibeantur arma iniquitatis pec-* Rom. 6.

Gen. 3. 6. *cato;* sic habendum existimo, velut *lignum vetitum mulier sola* comederit. Si autem in consensu illo ita decernitur quodque peccatum, ut, si potestas sit, etiam opere impleatur, intelligenda est *mulier dedisse viro suo* simul edendum illicitum cibum. Neque enim potest peccatum non solum cogitandum suaviter, verum etiam perpetrandum efficaciter mente decerni, nisi et illa mentis intentio, penes quam summa potestas est membra in opus movendi vel ab opere cohibendi, malæ actioni cedat. Nec sane cum sola cogitatione mens oblectatur illicitis, non quidem decernens esse facienda, tenens tamen et volvens libenter, quæ statim, ut attigerunt animum, respui debuerunt, negandum est esse peccatum, sed longe minus, quam si et opere statuatur implendum. Et ideo de talibus quoque cogitationibus venia petenda est, pectusque percutiendum et dicendum : *Dimitte nobis debita nostra.* Neque enim, sicut in illis duobus primis hominibus personam suam quisque portabat, et ideo si sola mulier cibum edisset illicitum, sola utique mortis supplicio plecteretur, ita dici potest in homine uno, si delectationibus illicitis, a quibus continuo se deberet avertere, cogitatio libenter sola pascatur, nec facienda decernantur mala, sed tantum suaviter in recordatione teneantur, quasi mulierem sine viro posse damnari. Absit hoc credere. Hæc quippe *una* persona est, *unus* homo est, totusque damnabitur, nisi hæc quæ sine voluntate *operandi,* sed tamen cum voluntate animum *oblectandi*, solius cogitationis sentiuntur esse peccata, per Mediatoris gratiam remittantur. » Idem quoque *in libro contra, Manichæos* de hoc eodem sic ait : « Apostolus dicit : *Secundum principem potestatis aeris hujus, spiritus, qui nunc operatur in filius diffidentiæ.* Numquid ergo visibiliter eis apparet, aut quasi corporeis locis accedit ad eos et operatur? Sed miris modis per cogitationes suggerit quidquid potest; quibus suggestionibus resistendum est. *Non enim ignoramus* astutias ejus. Quomodo enim accessit ad Judam, quando ei persuasit, ut Dominum traderet? Numquid in locis, aut per hos oculos ei visus est? Sed utique, ut dictum est, *in cor ejus intravit.* Repellit autem illum homo, si paradisum mentis custodiat. *Posuit enim hominem Deus in paradiso, ut operaretur et custodiret illum*, quia sic Ecclesiæ dicitur in Canticis canticorum : *Hortus conclusus, fons signatus*; quo utique non admittitur perversitatis ille persuasor, sed tamen per mulierem decepit. Non enim etiam ratio nostra deduci ad consensionem peccati potest, nisi cum delectatio mota fuerit in illa parte animi, quæ debet obtemperare rationi tanquam rectori viro. Etiam in unoquoque nostrum nihil aliud agitur nunc, cum ad peccatum quisque delabitur, quam tunc actum est in illis tribus : serpente, muliere et viro. Nam primo fit suggestio sive per *cogitationem*, sive per *sensus* corporis vel videndo, vel tangendo, vel audiendo, vel gustando, vel olfaciendo;

Ibidem. Utrum sit mortale quod in sola delectatione tenetur cogitationis. Matt. 6.

Aug. lib. de Gen. c. 14. Eph. 2. 2.

Joan. 13. 2. Luc. 22. 3. Gen. 2. 15. Cant. 4.

quæ suggestio cum facta fuerit, si *cupiditas* nostra non moveatur ad peccandum, excluditur serpentis astutia. Si autem mota fuerit, quasi jam mulieri persuasum erit; sed aliquando *ratio* viriliter etiam commotam cupiditatem refrenat atque compescit. Quod cum fit, non labimur in peccatum, sed cum aliquantula luctatione coronamur. Si autem ratio consentiat et quod libido commoverit faciendum esse decernat ab omni vita beata, tanquam de paradiso expellitur homo. Jam enim peccatum imputatur, etiamsi non subsequatur factum, quando rea tenetur in consensione conscientia. »

Quare hæc de animæ partibus dixit.

K. Hæc de animæ partibus interseruimus, ut ipsius animæ natura plenius cognosceretur, et secundum quam sui portionem in ea sit liberum arbitrium intelligatur, scilicet secundum rationem, quo omne peccatum mortale geritur, sed non omne veniale, illud scilicet, quod in solo motu sensualitatis existit.

Quod sensualitas sæpe in Scriptura aliter quam supra accipitur, scilicet, ut etiam inferior rationis portio ejus nomine intelligatur.

L. Non est autem silentio præte-
12. ...ibium 3. reundum, quod sæpe in Scriptura nomine *sensualitatis* non id solum in anima, quod est nobis commune cum pecore, sed etiam *inferior portio rationis,* quæ temporalium dispositioni intendit, intelligitur. Quod diligens lector in locis Scripturæ, ubi de ipsa fit mentio, vigilanter annotet.

(*Finis textus Magistri.*)

QUÆSTIO UNICA.

Utrum portio superior sit potentia distincta a portione inferiore?

D. Thom. 1. *p. q.* 79. *a.* 9. *et hîc q.* 2. *a.* 1. D. Bonav. *hîc* 2. *p. art.* 2. *q.* 2. Richard. *art.* 2. *q.* 4. Dur. *q.* 4. Gabr. *q.* 1. *art.* 3. Ægid. *q.* 2. *art.* 1.

Circa distinctionem vigesimam- 1.
quartam, in qua Magister deter- Arg. 1.
minat de adjutoriis ad resistendum, ponens quamdam distinctionem animæ potentiarum, quæritur unum : Utrum portio superior sit potentia distincta a portione inferiori? Quod sic, secundum Augustinum 12. *de Trin. c.* 4. Imago est in superiori portione, sed in inferiori non est; sed hoc non esset, si essent una et eadem potentia.

Item, potentiæ distinguuntur Arg. 2.
per objecta 2. *de Anima t.* 33. sed objectum portionis superioris est æternum, et inferioris temporale, quæ sunt objecta valde distincta; ergo, etc.

Confirmatur 3. *Ethic.* Scientifi- 2. C.
cum et ratiocinativum sunt alteræ particulæ animæ, quia objecta eorum, scilicet necessarium et contingens, differunt genere.

Oppositum per Augustinum, ubi supra in principio capituli inquit : *Animam in hæc duo,* scilicet portionem superiorem et inferiorem, *non nisi per officia geminamus.*

SCHOLIUM.

Portionem superiorem non esse unam potentiam, sed complecti memoriam, intelligentiam et voluntatem, ut respiciunt objectum æternum, easdem etiam tres potentias contineri in portione inferiori, ut tendunt in entia alia a fine.

2. Vide Mag. in littera hic. Portio superior continet memoriam, intelligentiam, voluntatem. Potentias prædictas respicere æterna.

Dico, (a) quod potest esse unus intellectus quæstionis : Utrum portio superior sit tantum una potentia, et portio inferior tantum una alia distincta ab illa, et tunc dico, quod ille intellectus est falsus et impossibilis, quia neutra portio tantum est una potentia. Nam secundum Augustinum *ubi supra*, portio superior est respectu æternorum, sed respectu æternorum potest esse et est memoria, intelligentia et voluntas, quæ sunt plures potentiæ distinctæ; igitur, etc. Major patet per Augustinum, distinguendo superiorem portionem ab inferiori. Minor patet per eumdem, qui dicit quod imago Trinitatis, quæ non est nisi quantum ad illas tres potentias, est in portione superiori rationis ; ergo sequitur quod portio superior non est unica potentia.

Quod etiam (b) hujusmodi potentiæ dictæ sint respectu æternorum, patet per potentias, quæ ponuntur principia productionum in divinis, quæ sunt necessario intellectus et voluntas. Hæc enim principia, sive potentiæ, sunt respectu objecti æterni, scilicet essentiæ divinæ; non enim prædictæ potentiæ, intelligendo et volendo objectum temporale, sive non æternum, producunt Filium et Spiritum sanctum, quia tunc dependerent personæ istæ a temporali; sed hujusmodi principia vel potentiæ intelligendo et volendo essentiam divinam, quæ æterna est, principiant personas; igitur similiter erit de hujusmodi potentiis in creatura rationali, scilicet quod memoria, intelligentia et voluntas erunt respectu æternorum; portio igitur superior, quæ est respectu æternorum, cum non sit respectu eorum, nisi ratione prædictarum potentiarum, non erit una potentia tantum. De hoc 1 d. 3. q. ult.

Explicat illas tres potentias in portione inferiori.

Eodem modo de portione inferiori, in qua scilicet est illa eadem imago Trinitatis, quæ etiam consistit in illis tribus potentiis, quia anima potest esse et est quandoque in potentia accidentali, respectu objecti temporalis intelligibilis, habens notitiam habitualem, sive habitum scientiæ vel conclusionis alicujus, et hoc respicit memoriam ; aliquando est in actu secundo intelligendi illud, et hoc respicit intelligentiam; ex hoc autem, quod in actu intelligit, sequitur volitio quæ respicit voluntatem. Quare cum ista tria non possint esse una potentia, portio inferior non erit tantum una potentia.

Portio etiam superior (c) et inferior non possunt distingui per hoc, quod una sit contemplativa vel respectiva, et alia practica, imo tam speculativa quam practica pertinent (secundum Augustinum) ad portionem superiorem , quia contemplatio (secundum Augustinum) non est nisi actus respiciens æternum et praxis ejusdem

portionis superioris est actus ejus respiciens temporale respectu æterni, sive in ordine ad æternum.

COMMENTARIUS.

1. Portio [sup]erior est [r]espectu [æ]terno-rum.

(a) *Dico, quod potest*, etc. Hic dicit Doctor quod iste intellectus est falsus, scilicet quod portio superior est tantum una potentia animæ, et portio inferior tantum alia, quia certum est quod portio superior potest esse in intellectu, voluntate et memoria, quia portio uperior est respectu æternorum, sic intelligendo quod tunc memoria dicitur portio superior quando intellectui creato est præsens objectum æternum, vel in se vel in specie intelligibili, vel per habitum fidei, ita quod memoria talis includit intellectum et objectum æternum, et sic talis memoria potest dici portio superior, et non est memoria aliqua potentia distincta ab intellectu, ut sæpius dictum est. In intelligentia, sive in intellectu potest dici portio superior, prout intellectus habet actualem intelligentiam sive intellectionem æternorum. Similiter in voluntate est portio superior, pro ut ipsa diligit æterna, et sic patet quomodo portio superior non est tantum una potentia.

Nota.

(b) *Quod etiam hujusmodi potentiæ*, etc. Nota hanc litteram, quia multa hic dicit : primo quod hujusmodi potentiæ, sive portio superior sunt respectu æternorum, patet, quia voluntas divina et intellectus divinus, quæ ponuntur principia productiva in divinis, sunt tantum respectu essentiæ divinæ. Hoc vide supra *in primo, dist.* 2. 6. 7. *et* 26. *et in hoc secundo, dist.* 1. *quæst.* 1. Dicuntur enim istæ potentiæ principia productionum divinarum, prout respiciunt essentiam divinam, sic tamen intelligendo, ut alias exposui, quod intellectus divinus necessario prius operatur circa essentiam, intelligendo ipsam, quæ intellectio dicitur operatio, qua habita, tunc ipse intellectus una cum essentia est principium productivum Filii, ita quod talis operatio præexigitur productioni Filii, non ut ratio formalis producendi, nec ut aliquid pertinens ad rationem formalem producendi Filium, ut satis patet *in primo, dist.* 2. *quæst.* 2. *part.* 2. *dist.* 5. *quæst.* 2. *dist.* 6. *et* 7. *et* 27. Sed ex hoc præexigitur, quia intellectus divinus prius est operativus quam productivus.

Intellectio dicitur operatio.

2. Quomodo intellectus divinus producat Filium.

Dicit ergo hic Doctor quod *intellectus divinus intelligendo essentiam divinam producit* Filium, id est, quod intelligit illam, antequam sit productivus. Hoc idem dico de voluntate. Secundo dicit Doctor quod istæ duæ potentiæ dicuntur productivæ intelligendo et volendo essentiam divinam, quæ est æterna, non intelligendo, nec volendo objectum temporale, quia tunc dependerent personæ istæ a temporali, et littera sic debet intelligi, scilicet quod intellectus divinus prius intelligendo essentiam est productivus Filii, et sic Filius suo modo, licet improprie dependet ab essentia, non tamen inquantum intelligentia, sed inquantum essentia. Nam sæpius declaratum est, quod memoria fœcunda semper includit potentiam et objectum ; et sic memoria fœcunda in divinis includit intellectum divinum et essentiam divinam, et hoc totum est ratio formalis integralis productiva Filii, non tamen proxima, nisi prius intellectus divinus intelligat ipsam, non quod essentia divina et intellectus ex sua ratione formali non sit ratio perfectissima producendi Filium, et dispositissima. Sed quia talis memoria prius est operativa quam productiva, ideo dicimus quod talis memoria ad hoc ut sit proxima ratio producendi, oportet prius esse operativam; et quia ipsa memoria est

Filius improprie dependet ab essentia.

Memoria fœcunda quid includat.

ratio formalis producendi Filium, ipse Filius suo modo dependet a tali memoria fœcunda, licet principaliter ab essentia. Si ergo intellectus divinus produceret Filium de lapide cognito, ita quod lapis cognitus pertineret ad memoriam, tunc ipse Filius dependeret suo modo a lapide, et sic æternum a temporali. Sed declaratum est supra *in hoc secundo, dist.* 1. *q.* 1. quod nulla creatura est in essentia divina ex natura rei, quæ sit ibi in ratione objecti intelligibilis ex natura rei, sed est ibi tantum per actum intellectus divini, ita quod per illum actum producuntur in tali *esse*, et talis productio cum sit communis toti Trinitati, necessario præsupponit perfectam productionem ad intra, et sic patet quomodo Filius non producitur in divinis de lapide. Loquendo tamen de productione simpliciter Filii, quia loquendo de productione secundum *quid*, potest produci de lapide cognito, et etiam de seipso cognito, sed ipsa productio secundum *quid* præsupponit veram productionem, et simpliciter ipsius ; et sic patet quod sicut potentiæ divinæ producunt Filium et Spiritum sanctum, intelligendo et amando divinam essentiam, quæ est æterna, sic intellectus noster, et voluntas, et memoria dicuntur portio superior, ut respiciunt æterna.

Quomodo Filius non producatur de lapide.

3. (c) *Portio etiam superior et inferior*, etc. Doctor dicit quod portio superior non distinguitur ab inferiori ex hoc quod inferior est practica, etc. imo tam speculativa quam practica pertinent ad portionem superiorem. Et ut ista littera intelligatur, notanda sunt verba : primo, quod cognitio speculativa est duplex, quædam est tantum propter se, ut cognitio entis inquantum ens, et ejus passionum in suis rationibus generalibus, et talis cognitio non proprie ordinatur ad praxim, de qua *in quæst. ultim. prologi.* Sed est difficultas, an possit esse cognitio de Deo, vel de aliqua persona divina simpliciter, et tantum speculativa. Dictum est supra *in q. ultim. prolog.* quod non, quia talis cognitio ordinatur ad praxim, vide ibi. Posset forte esse cognitio de Deo mere speculativa, ut puta cognoscendo Deum, non sub ratione propria, nec sub ratione summi boni vel infiniti, sub ratione entis vel absoluti, et hujusmodi.

Cognitio speculativa est duplex.

Secundo notandum est, quod cognitio propriissime practica est cognitio conclusionis deductæ ex syllogismo practico, ut patet a Doctore ubi supra, et talis cognitio potest adhuc dici verior practica, si actu dirigat in praxim, et verissime practica, si voluntas elicit actum conformiter tali cognitioni, ut patet infra a Doctore *dist.* 39. *hujus.* Cognitio vero principiorum est bene cognitio practica, sed non ita practica sicut cognitio conclusionis, ut patet *in q. ult. prolog.* Et quia principia practica sumuntur a fine, cognitio finis in se adhuc erit minus practica, quia magis recedit a cognitione conclusionis.

Tertio notandum est, quod ab ultimo fine possunt sumi principia multa, et ab illis deducuntur multæ conclusiones. 4. Exemplum

Exemplum, nam summo bono est summe obediendum, Deus est summe bonus ; ergo, etc. Ex ista conclusione deduco alias sic : Deo est summe obediendum ; sed Deus præcipit proximum etiam diligendum ; ergo, etc. Ex ista teneor diligere proximum propter Deum ; ergo teneor subvenire illi tempore necessitatis, et sic deinceps. Ista enim ultima conclusio vel cognitio ultimæ conclusionis non tantum dirigit ad praxim, quæ est actus voluntatis, quo velit subvenire proximo, sed etiam sic dirigit voluntatem, ut non tantum eligat subvenire proximo, sed etiam ut imperet potentiis sensitivis ad subveniendum ei corporaliter. Hæc ultima con-

clusio est vere practica, loquendo tamen de cognitione directiva, quia non tantum dirigit in actum elicitum voluntatis, sed etiam in actum imperatum ultra cognitionem, videlicet quod est subveniendum proximo etiam corporaliter, tunc talis intellectus imperio voluntatis potest discurrere per omnia media, quousque perveniat ad aliquod medium magis opportunum, quo subveniatur proximo, loco, tempore, modo, etc. Hæc cognitio talis medii, quæ est directiva in actum elicitum voluntatis, et in actum imperatum in aliis potentiis sensitivis, adhuc est verior practica, et si voluntas conformiter elicit et imperat, tunc hæc cognitio est perfectissime practica, et obtinet ultimum gradum cognitionis practicæ.

5. ognitio imi finis, dicatur ntemplativa.

Et nota quod in hoc discursu quem feci, ultimus finis est principalis, et ipse Deus, vel summum bonum, sub quo sunt multi fines ordinati ad invicem, ut patet intuenti. Cognitio ergo ultimi finis potest dici quodammodo contemplativa sive speculativa, non quod non sit vera practica, sed pro eo potest dici speculativa, quia inter cognitiones practicas, hæc maxime recedit a propriisime practica, ut satis patet a Doctore *ubi supra*. Cognitio vero ordinatorum ad finem est magis practica et perfecta practica, ut deduxi. Quando ergo dicit Augustinus quod non est nisi actus respiciens æternum, et praxis ejusdem portionis superioris est actus respiciens temporale respectu æterni, sic debet intelligi, quod cognitio ultimi finis potest dici contemplatio, includendo tamen amorem ultimi finis, quia proprie contemplatio, de qua Augustinus loquitur, est cognitio æternorum cum amore, ita quod talis cognitio est directiva in amorem, et tunc est perfecte contemplatio, quando voluntas illud cognitum amat. Et quando dicit, quod *praxis ejusdem portionis superioris est actus ejus respiciens temporale*, sic debet intelligi (quod intellectus intelligens ultimum finem tanquam summum bonum, et voluntas amans illud intelligit, quod temporalia sunt diligenda propter illum finem) quod talis dilectio, quæ sequitur talem cognitionem, potest dici praxis portionis superioris, id est, quod potest dici operatio sequens ad cognitionem et amorem æternorum; et sic quando aliquis intellectus cognoscit ultimum finem, potest dici portio superior proprie sumpta, et quando cognoscit creaturas, ut diligendas propter ultimum finem, adhuc potest dici portio superior, large tamen sumpta, ut patet a Doctore *in tertio*, *dist.* 5. et sic quando voluntas diligit ultimum finem in se et propter se, potest dici portio superior; et quando diligit alia propter ultimum finem, potest dici portio superior, large tamen sumpta. Nota.

SCHOLIUM.

Utramque portionem in re esse idem. Primo, quia una potentia tendit in principium et conclusionem, ergo in finem et medium. Secundo, beatitudo est in utraque portione. Tertio, charitas est in utraque, per quam diligitur Deus et proximus.

Est igitur alius (d) intellectus quæstionis, accipiendo aliquam potentiam in portione superiori, ut intellectivam, et aliquam similem in inferiori, scilicet etiam intellectivam, et sic de voluntate et memoria, utrum sint distinctæ potentiæ. 3

Et dico quod non. Hoc probo (e) primo ex actu et operatione; nam Augustinus *ubi supra*, dicit quod portio superior intendit regulis æternis et superioribus contemplandis, inferior autem intendit

Portionem utramque re non distingui. temporalibus agendis, secundum regulas æternas; unde portio superior intendit fini primo, a quo accepit regulas agendorum. Arguo tunc sic : Eadem potentia cognoscit principia et conclusionem, aliter nulla eadem potentia cognosceret conclusionem, cum non cognoscatur per se nisi ex collatione ad principium, quia principium non cognoscitur, nisi sciatur elici conclusio contenta in illo, et Aristo-
Text. 146. teles etiam 2. *de Anima*, dicit quod oportet esse sensum unum, qui cognoscat diversa objecta diversorum sensuum, et diversitatem illorum objectorum; sed portio inferior cognoscit conclusionem, quæ est de hoc agibili temporali, cujus principium et regulam æternam cognoscit portio superior, scilicet quod præcepta Dei, ex charitate sunt implenda vel aliquod tale; ergo eadem erit potentia intellectiva illius portionis superioris cognoscentis principium et portionis inferioris cognoscentis conclusionem.

Secundo (f) probatur idem ex actu beatifico speciali, nam beatitudo non consistit in pluribus potentiis ejusdem rationis, nam si sit in intellectu simul et voluntate, non tamen est in duabus intellectivis potentiis vel in duabus volitivis, sed tantum in una intellectiva vel volitiva, quia beatitudo secundum omnes Philosophos, est optimum hominis, ideo in una virtute consistit ejusdem rationis ; sed beatitudo est portionis superioris rationis (hoc est manifestum), et etiam portionis inferioris rationis, probo, quia oportet quod beatitudo sit istius potentiæ, quæ est principium merendi, hujusmodi est tota portio rationis inferioris; si ergo tota intellectiva, et superioris et inferioris portionis, est beatificabilis, illa intellectiva utriusque portionis erit una potentia.

Tertio ex ratione (g) habitus idem ostenditur: idem habitus simplex non perficit duas potentias; sed eadem charitas perficit voluntatem superioris portionis et inferioris ; igitur non sunt duæ potentiæ ; et similiter erit de intelligentia. Probatio majoris, quia distinctio in posteriori non arguit distinctionem in priori (major unitas semper debet esse in priori quam in posteriori); sed habitus est unus ; igitur potentia quam informat magis est una. Probatio minoris, quia charitas est in voluntate portionis superioris, qua Deus diligitur, et eadem in voluntate portionis inferioris, qua diligitur proximus, qui est objectum temporale (una enim charitas extendit se ad omnia diligibilia); igitur non est nisi una voluntas, et similiter igitur nisi unus intellectus.

Ad primum dico, quod imago 5. Imaginem in utraque portione.
consistit in anima, non secundum quod totaliter est unum ens, quia essentia animæ repræsentat unitatem et distinctionem, unitatem respectu essentiæ, distinctionem respectu potentiarum, ut suæ potentiæ sunt sub actibus, quia tunc consideratur ibi origo quasi unius potentiæ ab alia, ut dictum est *distinctione decima sexta*. Potentiæ autem animæ possunt comparari,

vel respectu temporalium, vel respectu æternorum; et ut respectu æternorum habent quamdam specialem similitudinem, ratione qua est expressior imago in ipsis ut sic, quam ut sub actibus respectu temporalium; minus enim repugnant memoria, intelligentia, et voluntas creatæ, ut sunt respectu æternorum Patri, et Filio, et Spiritui sancto æternis, quam ut sunt respectu lapidis vel alterius objecti temporalis; et quia minus expresse repræsentatur imago in anima, prout hujusmodi potentiæ animæ sunt sub actibus respectu temporalium, quam quando sunt sub actibus respectu æternorum; hinc est, quod Augustinus dicit, imaginem esse in portione superiori, quæ est respectu æternorum, non in portione inferiori, quæ est respectu temporalium, non quod ibi non sit imago in eisdem potentiis, licet minus expressa, ut dictum est.

6. Objectum formale, et materiale, quæ sint.

Ad aliud (h), cum dicitur, potentiæ distinguuntur per objecta, dicitur quod duplex est objectum, formale scilicet et materiale. Formale est adæquatum potentiæ, ut color visui. Materiale, quod non est adæquatum, ut albedo. Sed non video (i) quin albedo sit objectum visus ita formale, sicut color. Si enim nullus esset intellectus abstrahens hoc universale, quod est color, oculus bovis videret album et nigrum, imo color, ut quid commune abstractum, non videtur, sed hoc album et hoc nigrum, quorum neutrum est objectum adæquatum visui, quia nulla potentia habet objectum adæquatum non abstractum, nisi divinus intellectus, quia nulla res est in qua contineantur omnia perceptibilia a potentia, nisi essentia divina; objecta igitur formalia in re possunt esse album et nigrum, sed non est aliquod istorum objectum adæquatum visivæ potentiæ.

Nulla potentia creata habet objectum non abstractum pro adæquato. Idem est objectum intellectus et voluntatis 1. d. 3. q. 3. Text. c. 130. et 132. Quomodo distinctio objectorum facit ad distinctionem potentiarum?

Dico ergo (k) ad argumentum, quod non omnis distinctio objectorum formalis, facit distinctionem potentiarum, nam manifestum est quod non oportet tot esse visus quot sunt colores, nec tot esse auditus quot sunt soni, imo Philosophus, *secundo de Anima*, ex ratione talis mixtionis in tali organo, puta visus, concludit illam potentiam, puta visum esse istius objecti et non alterius; et pro tanto sequitur quod distinctio objectorum facit distinctionem potentiarum, quia tale objectum limitatum et distinctum non percipitur nisi a tali potentia, et numquam ab alia, quæ quidem potentia est limitata ad tale objectum ratione talis mixtionis organi. Sed aliud est de potentiis non organicis, quæ sunt abstractissimæ, et sunt totius entis; unde ibi non habet veritatem propositio illa, quod distinctio objectorum facit distinctionem potentiarum, sed solum est vera in organicis potentiis, quæ non sunt abstractivæ.

Si quæras, quod est objectum adæquatum potentiæ non organicæ, dico (l), quod si ens potest habere conceptum, vel rationem communem ad ens creatum et increatum, est objectum adæquatum intellectus; non quod per (m) abstractionem illam sit objectum intellectus, sed quia a quolibet in- 8.

telligibili potest abstrahi una talis ratio vel conceptus, et tunc non distinguerentur (n) portio superior et inferior, nec etiam intellectus et voluntas formaliter per objecta. Si autem (o) ens non posset habere talem conceptum communem, si debeat assignari potentiæ non organicæ, quæ se extendit ad omne ens, aliquod objectum adæquatum et primum, illud non erit nisi essentia divina in se continens omnes rationes aliorum entium, et ad quam omnia alia entia habent attributionem.

Dist. 3. q. 2. et 3. et alibi. Sed hoc falsum est, ut probatum est *in primo libro*, scilicet quod essentia divina non potest esse objectum primum et adæquatum intellectus creati, sed solum intellectus Dei cui est proportionata, et respectu creati intellectus est improportionata. Et si essentia divina non ponatur esse objectum primum intellectus creati, cum secundum communiter loquentes, creato et increato nihil posset esse commune univocum, sequitur quod potentia non organica non habebit unum objectum unius rationis et adæquatum, et hoc est probabile propter perfectionem potentiæ; a sensibilibus enim particularibus, puta albo et nigro, et ab aliis, ad quæ se extendit potentia visiva, quæ ad illa limitata est, abstrahitur quoddam commune univocum et ultra ab hujusmodi sensibilibus et aliis aliarum potentiarum, quoddam commune univocum; et tandem potest procedi sic abstrahendo, quod unum erit univocum objectum sensibile, commune omnibus sensibilibus.

Nisi ens sit univocum creato et increato, intellectus non habet objectum adæquatum unius rationis.

Sic etiam et objectum potentiæ (p) divinæ, objectum dico operabile, non potest esse aliquid adæquatum, nisi tantum ens possibile, quod non est unum in re, sed aliquo modo est unum; hoc est tantum in intellectu, quia non potest esse aliquid univocum reale omnibus operabilibus a potentia divina, sicut etiam ponitur propter perfectionem intellectus, quod ipse intellectus ad tot se extendit, quod nullum unum objectum habet sibi adæquatum et unius rationis.

Vel dic ad illam (q) rationem, quod quantumcumque objecta distinguantur, primo penes necessarium et contingens, vel penes æternum vel temporale, si tamen unum illorum possit accipi ut principium cognoscendi alterum, talis distinctio objectorum non requirit distinctionem potentiarum; sic autem est de objectis portionis superioris rationis et inferioris, quare, etc.

COMMENTARIUS.

(d) *Est igitur alius intellectus*, etc. Dicit Doctor quod si intelligatur portio superior et inferior in eadem parte intellectiva, ita quod portio superior dicatur una potentia intellectiva et alia inferior dicatur alia potentia intellectiva, vel similiter quod portio superior in voluntate dicatur una potentia volitiva, et inferior alia potentia volitiva, ita quod sint ibi distinctæ potentiæ vel volitivæ vel intellectivæ, eo modo quo dicimus quod intellectus et voluntas sunt distinctæ potentiæ; quod hìc sensus est manifeste falsus, et probat multis rationibus, quod inferior et superior portio in intellectu est tantum una potentia 6.

intellectiva realiter et formaliter, hoc idem de voluntate; et antequam deducam argumenta Doctoris, declaro mentem ipsius. Vult enim ipse, idem intellectus realiter et formaliter, et nulla facta distinctione in illo propter opus intellectus, dicatur portio superior et inferior; dicitur portio superior inquantum ipse intellectus habet cognitionem æternorum; inferior inquantum habet cognitionem temporalium, sicut alias diximus *in quæst. ultima prologi*, quod idem intellectus simpliciter, ut denudatus ab omni cognitione non est practicus nec speculativus, sed ut recipit cognitionem mere speculativam, per illam dicitur speculativus, et ut recipit cognitionem practicam per illam dicitur practicus. Sic in proposito, idem intellectus omnino indistinctus ex parte rei, ut recipit cognitionem terminatam ad æterna dicitur portio superior, ut vero recipit cognitionem terminatam ad temporalia dicitur inferior. Si consideretur etiam intellectus, ut activus, et non tantum receptivus, dico, quod ut partialiter producit cognitionem æternorum dicitur portio superior activa, ut vero partialiter producit cognitionem temporalium dicitur portio inferior activa.

[Quomodo intellectus dicatur portio superior et inferior.]

7. Addo tamen unum, quod portio superior potest accipi propriissime, et sic est cognitio æternorum in se. Potest etiam accipi large, ut dixi supra, et sic est cognitio temporalium æterna; portio vero inferior improprie est cognitio temporalium secundum regulas prudentiæ, ita quod talis cognitio regulat voluntatem circa temporalia. Potest etiam dici portio inferior, ut est cognitio temporalium, quæ regulat voluntatem circa temporalia, ordinando illa ad Deum, ut ad ultimum finem; et sicut dixi de intellectu quantum ad portionem superiorem et inferiorem, idem simpliciter dico de voluntate. Verum est, quod extra litteram posset hoc addi, quod portio in intellectu est, quando intellectus cognoscit æterna, saltem in conceptibus generalibus suo modo transumptis, ut cognoscendo summum bonum, summum ens, et hoc contingit via naturali, ut patet *quæst.* 1. *prologi*, *dist.* 3. *primi*, *et dist*. 3. *secundi*. Si vero cognoscit ipsum Deum sub ratione propria, hoc contingit per revelationem, ut patet a Doctore, talis portio adhuc est perfectior, quia terminatur ad objectum sub ratione perfectiori; ut vero cognoscit ipsum sub ratione propria, et inquantum talis cognitio est imperata a voluntate charitate informata, et ad cognitionem inclinantem, tunc talis portio adhuc est valde perfectior, quia per talem cognitionem perfectiori modo intellectus unitur Deo, quia gratuita et meritoria. Ut vero intellectus cognoscit essentiam divinam, nude et intuitive (quod contingit in beatis), talis portio est perfectissima, et perfectior haberi non potest. De portione vero inferiori possunt dari gradus secundum perfectionem, nam si intellectus cognoscit tantum aliquod temporale, in se potest dici inferior portio; ut vero dirigendo voluntatem in praxim, circa tale temporale erit portio perfectior, ut vero cognoscit dirigendo voluntatem, ut eligat illud simpliciter propter Deum, talis portio adhuc est perfectior; ut vero cognoscit dirigendo voluntatem, ut eligat illud propter Deum, ita quod talis cognitio sit imperata a voluntate charitate concurrente, talis portio in se adhuc est valde perfectior. Si vero talis intellectus cognoscit temporale dirigendo voluntatem, ut eligat illud propter Deum jam clara visum a tali intellectu, ut est in beatis, tunc talis portio est perfectissima; et sicut dixi de portione intellectus, similiter dico de voluntate.

[Portio superior potest accipi duobus modis.]

[Dantur gradus in portione inferiori.]

8. (c) *Hoc probo primo ex actu et operatione*, etc. In ista ratione Doctor supponit primo, quod simpliciter est eadem potentia, quæ cognoscit principium et conclusionem, et hoc patet, nam conclusio cognoscitur per cognitionem principii; si ergo *A* potentia cognoscit hominem esse risibilem propter cognitionem principii hujus, animal rationale est risibile, oportet ipsum *A* cognoscere illud, quia aliter non cognosceret unum propter aliud. Et similiter si intellectus *A* cognoscit illud principium inquantum est principium alicujus conclusionis, ille idem potest cognoscere conclusionem. Secundo supponit, quod cognitio alicujus temporalis in ordine tamen ad æterna, potest esse respectu conclusionis, quæ deducitur ab aliquo principio æterno, sicut cognosco hoc principium æternum, scilicet quod Deo est summe obediendum, et cognosco etiam hoc quod Deus præcepit proximum esse diligendum; ergo cognosco Franciscum, qui est proximus meus esse diligendum propter Deum. Sed cognitio hujus conclusionis dicitur portio inferior, et cognitio principiorum dicitur portio superior, cum sit respectu æternorum. Cum ergo idem intellectus cognoscat conclusionem et principia, sequitur quod portio superior et inferior sunt tantum una potentia intellectiva, id est, quod idem intellectus penitus indistinctus secundum rem, potest dici portio superior et inferior secundum aliam et aliam cognitionem.

Quomodo dicatur portio superior, et inferior.

9. (f) *Secundo probatur idem ex actu beatifico*, etc. In ista ratione supponit primo, quod beatitudo est tantum in una potentia ejusdem rationis, ita quod non potest esse in duabus potentiis intellectivis, vel in duabus volitivis; patet, quia beatitudo est optimum hominis, quia perfectissime conjungit optimo objecto, ut patet a Doctore *in quarto, dist.* 49. igitur potentia intellectiva optima est illa, quæ perfectissime unitur optimo objecto, et si daretur in duabus potentiis intellectivis, sequeretur quod ipsa beatitudo non esset optimum partis intellectivæ, cum ipsa esset divisa in duabus potentiis ejusdem rationis.

Secundo supponit, quod illa potentia est maxime præmianda secundum illam rationem, secundum quam magis meruit, quia præmium correspondet merito, et dicendo quod meritum est a portione inferiori. Nota bene hanc litteram. Non enim sic debemus intelligere, quod portio inferior præmietur, et similiter superior, sed debet sic intelligi, quod eadem voluntas est præmianda secundum portionem inferiorem, id est, quod ex quo maxime voluntas meruit secundum portionem inferiorem, hoc est, diligendo temporalia ex charitate propter Deum, vel fugiendo illa, quæ Deo displicent ex charitate propter Deum, et sic voluntas dicitur præmiari secundum portionem inferiorem quia opera illa meritoria elicita a voluntate præmiantur, et secundum illa opera circa temporalia dicitur portio inferior. Potuit etiam mereri secundum portionem superiorem, puta diligendo Deum in se et propter se, sic dicitur præmiari secundum portionem superiorem, quia illa dilectio secundum quam voluntas dicitur portio superior præmiatur a Deo, quia ex quo beatitudo tantum est in una potentia ejusdem rationis, sequitur quod portio superior et inferior in voluntate, quæ beatificantur modo supradicto, non sint duæ potentiæ volitivæ.

Nota.

(g) *Tertio ex ratione habitus idem ostenditur*, etc. Hîc Doctor supponit principaliter unum, scilicet quod major unitas semper requiritur in priori essentialiter quam in 10.

posteriori. Patet in omnibus essentialite ordinatis posterioris et prioris, nam in causis effectivis ab unitate causæ potest esse pluralitas effectuum, et identitas effectus non potest esse a pluribus causis æque totalibus, et alterius rationis, ut patet a Doctore *in primo*, *dist.* 2. tamen ab una causa totali effectiva possunt esse plures effectus diversi specie. Hoc quidem patet in causis finalibus, nam major unitas requiritur simpliciter in fine qui est prior quam in ordinatis ad finem. Patet de facto, quia plura absolute possunt ordinari ad eumdem finem, non autem pluralitas ordinatorum requirit pluralitatem finium, nec unum, idem potest ordinari ad duos fines æque primos, ut patet supra, *distinct.* 2. *primi.* Hoc etiam patet in causis subjectivis sive receptivis, nam receptivum est prius essentialiter ipso recepto, et receptum dependet essentialiter ad ipsum receptivum, et simpliciter major unitas requiritur in receptivis quam in recepto; patet de facto, quia eadem substantia numero plura accidentia recipit, idem enim intellectus numero plures intellectiones, et plures habitus recipit; pluralitas quoque posterioris recepti stat cum unitate prioris receptivi, licet non e contra; non enim identitas vel unitas recepti stat cum pluralitate recipientis prioris, quia unum et idem numero, et penitus indivisum non potest æque immediate recipi in pluribus.

Qomodo identitas effectus on possit esse a pluribus ausis.

Et si dicatur hîc, quod aliqua unitas posterioris necessario requirit pluralitatem receptivi prioris; una enim albedo numero non potest recipi nisi in corpore quanto, ita quod in tali corpore est materia et forma, quæ distinguuntur realiter, et quantitas. Dico, quod sola quantitas est ratio recipiendi, et si per possibile, esset separata a corpore, adhuc reciperet albedinem, cum sit propria ratio recipiendi, et hoc patet in quantitate separata in Sacramento altaris. Haberes ergo probare, quod eadem albedo posset recipi in duabus quantitatibus, stat ergo istud quod Doctor supponit. Addit etiam quod simpliciter est eadem charitas numero, quæ recipitur in portione superiori et inferiori; ergo portio superior et et inferior hîc sic debet intelligi quod eadem charitas numero recipitur in voluntate immediate, et ut inclinat voluntatem ad dilectionem Dei dicitur, quod est in voluntate, ut in portione superiori; et ut eadem charitas inclinat voluntatem ad dilectionem proximi, dicitur quod est in voluntate, ut in portione inferiori, et sic patet, quomodo portio superior et inferior in voluntate non sunt duæ potentiæ.

Sola quantitas est ratio recipiendi.

11. (h) *Ad aliud.* etc. Antequam deveniam ad responsionem Doctoris, primo respondeo formaliter ad argumentum, quia cum dicit quod æternum est objectum portionis superioris, et temporale inferioris, ita quod superior non respicit temporale, nec inferior æternum, et sic videtur quod omnino sint duæ potentiæ; nam ex hoc arguimus, quod potentia visiva est alia ab auditiva, quia objectum unius nullo modo potest esse objectum alterius. Dico, quod si portio superior esset quædam vis in intellectu vel voluntate, quæ tantum respiceret æterna, et inferior quædam alia vis quæ tantum respiceret temporalia, argumentum haberet difficultatem; sed non sic ponimus, sed dicimus quod etsi intellectus omnino indivisus ex parte rei respicit omne ens pro objecto sibi adæquato, tamen idem intellectus ut habet respectum ad æterna, dicitur portio superior; ut vero habet respectum ad ens temporale dicitur portio inferior, et sic bene concedo quod isti duo respectus habent alium et alium terminum; nam unus habet æternum pro

Duplex objectum.

termino, et alius temporale. Respondet ergo Doctor : Hæc opinio distinguit quod est duplex objectum, scilicet formale et materiale, et ut elicio ex dictis Doctoris, accipitur hic *objectum formale* pro illo, quod est ratio formalis vel movendi potentiam, vel terminandi actum illius, ita quod nihil potest movere potentiam talem nisi sub ratione tali, nec terminare nisi sub ratione tali. Exemplum, sonus in quantum sonus est objectum formale potentiæ auditivæ, et similiter color et lux, etc. Dicunt ergo, quod ratio formalis est ratio movendi potentiam visivam, vel terminandi actum illius, ita quod nihil potest movere illam, nec terminare actum ejus per aliquam rationem ejus formalem, sed tantum per rationem coloris. Color ergo ut est commune abstractum ab omnibus coloribus dicitur objectum formale. Sed quæcumque continentur sub colore, puta albedo, etc. dicuntur objecta solum materialia, non enim albedo sub ratione albedinis, potest movere potentiam visivam vel terminare actum ejus, sed tantum sub ratione coloris sic communis et abstracti. Dicit ergo ista opinio quod potentiæ distinguuntur per objecta, quod verum est de objectis formalibus, quia quot sunt objecta formalia, tot oportet esse potentias; sed non est verum de objectis materialibus, quia plura objecta materialia, ut plures colores possunt esse ejusdem potentiæ.

Quomodo color dicatur objectum.

Potentiæ distinguuntur per objecta. Quomodo ista propositio sit intelligenda.

12. (i) *Sed non video*, etc. Hîc Doctor improbat aliam opinionem, et intendit probare quod ejusdem potentiæ possunt esse plura objecta formalia, modo præexposito, nam albedo sub ratione albedinis, potest movere potentiam visivam, et terminare actum ejus, et patet de bove et capra, qui non possunt extrahere colorem in communi, et tamen certum est quod vident albedinem; ergo signum est quod si albedo movet potentiam visivam bovis sub ratione albedinis, et similiter terminat actum ejus, patet, quia albedo videtur, imo plus dico, hæc albedo est objectum formale, quia hæc albedo sub ratione propria potest movere et terminare, patet, quia proprie videt hoc album; et sic patet quomodo ejusdem potentiæ possunt esse plura objecta formalia. Nota tamen pro Doctore, quia objectum formale, quod dicitur proprie ratio formalis movendi potentiam, vel terminandi actum ejus, aliquando accipitur in sua ratione generali, ut color sub ratione coloris, aliquando sub ratione speciali, ut albedo sub ratione albedinis potest movere, et etiam sub ratione coloris, quæ est ratio magis communis. Et similiter hæc albedo potest movere sub ratione hujus albedinis, et similiter terminare, et etiam sub ratione albedinis in communi et sub ratione coloris, nam communiter quodlibet potentiæ si est motivum habet propriam rationem movendi, vel si terminativum habet propriam rationem terminandi. De hoc satis dictum est *supra d.* 3. *q. ult.* Secundo nota quod si albedo movet perfectiori modo quam color, quia objectum quanto est perfectius in entitate, tanto ratio movendi vel terminandi est perfectior, ut patet a Doctore in pluribus locis. Dico tertio quod Doctor hîc dicit quod videtur color singularis, vide glossam *super distinctionem tertiam hujus.* Nota quarto quod dicendo, quod nulla potentia habet objectum adæquatum non abstractum nisi divinus intellectus, hoc sic debet intelligi quod loquendo de objecto motivo, sola essentia divina est objectum adæquatum intellectus divini, sed loquendo de terminativo non potest esse sola essentia divina, sed simpliciter ens inquantum ens.

13. Potentiæ sensitivæ quare requirunt objecta distincta. (k) *Dico ergo ad argumentum*, etc. Nota quare potentiæ sensitivæ requirunt distincta objecta, ita quod potentia visiva tantum respicit colorem vel lucem, et hoc est quia est sic mixta, et per consequens et sic determinati objecti, et similiter potentia auditiva, quia est sic mixta ideo tantum respicit sonum tanquam objectum; sonus ergo est objectum adæquatum formale potentiæ auditivæ, sub quo tamen continentur plura objecta formalia, sed non adæquata, quia quilibet sonus secundum rationem propriam et formalem potest movere potentiam auditivam, et terminare actum ejus; ponuntur ergo objecta distincta formalia et adæquata esse distinctarum potentiarum organicarum, quia propter talem mixtionem in organis, talis potentia sic respicit unum objectum quod non aliud; in potentiis vero non organicis, cujusmodi est intellectus et voluntas, quia sunt omnino abstractæ ab organis, ideo non oportet ponere sic distincta objecta adæquata, nam ens inquantum ens et ut simpliciter complectitur omne ens, est adæquatum objectum potentiæ intellectivæ, ut patet *in primo dist.* 3.

(m) *Dico quod si ens*, etc. Hîc modo Doctor incipit dubie loqui, dicit primo quod si potest abstrahi aliqua ratio communis enti creato et increato, tunc ens in communi et objectum adæquatum intellectus, et hoc simpliciter est verum, ut probavit *supra, dist.* 3. *q.* 3. *primi*, ubi tenuit expresse quod assignare aliquod commune univocum pro objecto adæquato intellectus, et illud commune non potest esse nisi ens inquantum ens; vide ibi bonas glossas.

14. (m) *Non quod per abstractionem*, etc. Nota bene hanc litteram, non enim vult Doctor quod talis conceptus entis sic abstractus sit adæquatum objectum intellectus, quia ut sic, dicit tantum unum conceptum numero, unica intellectione intelligibile, ut patet *in prima quæst. prolog.* Nam adæquatum objectum intellectus dicitur ens inquantum ens, hoc est inquantum includitur in quolibet ente, ita quod quodlibet ens sub ratione propria potest movere intellectum, et terminare actum ejus, et etiam sub ratione communi, quia a tali objecto communi potest abstrahi conceptus. Conceptus ergo talis communis potest dici objectum adæquatum intellectus, inquantum a quolibet ente intelligibili potest abstrahi una talis ratio communis vel conceptus.

(n) *Et tunc non distinguerentur*, etc. Si ponatur ens inquantum ens, ut est commune omni enti, objectum intellectus, tunc portio superior et inferior non distinguitur per objecta, id est, quod si intellectus habet tantum ens inquantum ens pro objecto adæquato, respicit quodlibet ens; et sic non oportet ponere in intellectu istas portiones sic distingui, intelligendo quod sint portiones ibi distinctæ ex natura rei. Sed loquendo de portione, ut dixi supra, quæ dicit alium et alium respectum, hoc modo distinguitur per objecta, quia per temporale et æternum. Similiter intellectus et voluntas, non distinguuntur per objecta, patet, quia idem objectum est utriusque potentiæ, ut patet *dist.* 3. *q.* 2. *et in* 4. *dist.* 49. Intellectus et voluntas quomodo non distinguuntur per objecta.

15. (o) *Si autem ens*, etc. Hîc Doctor dicit primo, quod si ens inquantum ens, non est commune univocum omni enti, tunc intellectus non habebit unum objectum adæquatum; et probat, quia si non datur talis conceptus communis, oportet dicere vel quod unum objectum numero sit adæquatum objectum intellectus creati; et hoc non, quia si illud poneretur, non posset poni, nisi essentia divina, quia ipsa sola continet virtualiter omne ens. Modo

ipsa non est objectum proportionatum intellectui creato, sed tantum divino, ut patet *in prologo q.* 3. *et quæst.* 14 *quodlib.* Et ratio est, quia est formaliter infinita, quia tunc moveret ad cognitionem infinitam. Hoc potest elici *distinct.* 8. *q. ultim.* Cætera clara sunt sunt in littera.

(p) *Sic etiam et objectum potentiæ divinæ*, etc. Dicit Doctor quod potentia divina, quæ est productiva ad extra, quæ tantum respicit possibile, ut patet *in primo*, illud possibile quod est commune omni operabili vel producibili, non erit unum in re dictum univocum de omnibus operabilibus, quia a sensibili et insensibili non potest abstrahi unus conceptus ex natura rei univocus, qui prædicatur de sensibilibus operabilibus, et insensibilibus, cujusmodi sunt Angeli, sed si abstrahitur aliquid commune, illud non erit per operationem intellectus. Hoc autem Doctor non dicit secundum opinionem propriam, ut patet *in primo, dist.* 3. *et* 8.

(q) *Vel dic ad illam rationem*, etc. Doctor dicit hîc, quod licet temporale et æternum sint distincta objecta et formalia, non tamen arguunt distinctas potentias, sed unum illorum est via deveniendi in cognitionem alterius, nam intellectus noster sicut per cognitionem causati devenit in cognitionem causæ primæ, ita per cognitionem temporalis devenit in cognitionem æterni. Nota.

DISTINCTIO XXV.

(*Textus Magistri Sententiarum.*)

Definitio liberii arbitrii secundum Philosophos.

A. Dubium 1. Jam vero ad propositum redeamus, scilicet ad liberi arbitrii tractatum; quod Philosophi definientes dixerunt *liberum de voluntate judicium*, quia potestas ipsa et habilitas voluntatis et rationis, quia supra diximus esse liberum arbitrium, Dist. 24. littera E. libera est ad utrumlibet, quia libere potest moveri ad hoc, vel ad illud. Liberum ergo dicitur arbitrium quantum ad *voluntatem*, quia voluntarie moveri et spontaneo appetitu ferri potest ad ea quæ bona vel mala judicat, vel judicare valet.

Quod liberum arbitrium non pertinet nisi ad futurum, nec ad omne futurum.

B. Hoc autem sciendum est, quod liberum arbitrium ad præsens, vel ad præteritum non refertur, sed ad futura contingentia. Quod enim in præsenti est determinatum est nec in potestate nostra est, ut *tunc* sit, vel non sit, quando est. Potest enim non esse, vel aliud esse *postea;* sed non potest non esse, *dum est*, vel aliud esse, dum *id est*, quod est; sed in *futuro* an hoc sit, vel illud, ad potestatem liberi arbitrii spectat. Nec tamen omnia futura sub potestate liberi arbitrii veniunt, sed ea tantum, quæ per liberum arbitrium possunt fieri, vel non fieri. Si quis enim tale quid velit ac disponat facere, quod in ejus nullatenus sit potestate, vel quod sine ipsius dispositione æque fieret, in hoc ipse liberum non habet arbitrium.

Quod supraposita descriptio liberi arbitrii non convenit Deo, nec his qui glorificati sunt.

Et quidem, secundum prædictam assignationem, in his tantum videtur esse liberum arbitrium, qui voluntatem mutare et in *contraria* possunt deflectere, in quorum videlicet potestate est eligere bonum, vel malum, et utrumlibet secundum electionem facere, vel dimittere; secundum quod nec in Deo nec in his omnibus, qui tanta beatitudinis gratia sunt roborati, ut jam peccare nequeant, liberum arbitrium esse potest. Sed quod Deus liberum arbitrium habeat, Augustinus docet *in lib.* 22. *de Civ. Dei*, ita inquiens : « Certe Deus ipse numquid, quoniam peccare non potest, ideo liberum arbitrium habere negandus est »? Ambrosius quoque *in lib. de Trin.* ait : « Paulus dicit : Quia *omnia operatur unus atque idem spiritus, dividens singu-*

C. Dubium 2. Quod in Deo sit liberum arbitrium. Cap. ult. 1. Cor 12. 11. In lib. de fide 2. c. 3. in medio capitis.

lis, prout vult, id est, pro liberæ voluntatis arbitrio, non pro necessitatis obsequio.

Qualiter in Deo accipitur liberum arbitrium.

D. Dubium 3. Hieronym. ad Damasum papam. Luc. 15.

Sed aliter accipitur liberum arbitrium in Creatore quam in creaturis. Dei etenim liberum arbitrium, dicitur ejus sapientissima et omnipotens voluntas, quæ non necessitate, sed libera bonitate omnia facit, prout vult. Ideoque Hieronymus attendens, non ita esse liberum arbitrium in Deo, sicut est in creaturis, ab ipso videtur liberum arbitrium excludere, *in Homilia quadam de filio prodigo*, dicens : « Solus Deus est, in quem peccatum non cadit, nec cadere potest; *cætera*, cum sint liberi arbitrii, in utramque partem flecti possunt ». Dum ait *cætera*, indicat liberum arbitrium, sicut est in cæteris, non esse in Deo.

Quod Angeli et Sancti qui jam beati sunt, habent liberum arbitrium.

E. August. cap. 30. Cap. 105.

Angeli vero et Sancti, qui jam cum Domino feliciter vivunt, atque ita gratia beatitudinis confirmati sunt, ut ad malum flecti nec velint nec possint, libero arbitrio non carent, unde Augustinus *libr.* 22. *de Civ. Dei* ait : « Sicut prima immortalitas fuit, quam peccando Adam perdidit, *posse non mori;* ita primum liberum arbitrium, *posse non peccare*, novissimum *non posse peccare.* Idem *in Enchiridio*: Sic oportebat prius hominem fieri, ut bene velle possit et male; postea vero sic erit, ut male velle non possit, nec ideo carebit libero arbitrio ».

Quod liberius erit liberum arbitrium, quando peccare non poterit.

« Multo quippe liberius erit arbitrium, quod omnino non poterit servire peccato. Neque aut *voluntas* non est, aut *libera* dicenda non est, qua beati sic esse volumus, ut esse miseri non solum nolimus, sed nequaquam prorsus velle possimus. Sicut ergo anima nostra nunc habet *nolle infelicitatem*, ita *nolle iniquitatem* semper habitura est. Sed ordo servandus fuit, quo Deus voluit ostendere, quam bonum sit animal rationale, quod etiam *peccare possit*, quamvis sit melius, quod *peccare non possit.* » Ecce his verbis evidenter adstruitur, quod post beatitudinis confirmationem erit in homine liberum arbitrium, quo peccare non poterit; et nunc in Angelis est et in Sanctis, qui cum Domino sunt, et tanto utique liberius, quanto a peccato immunius et ad bonum pronius. Quo enim quisque ab illa peccati servitute, de qua scriptum est : *Qui facit peccatum servus est peccati*, longius absistit, tanto in eligendo bonum liberius habet judicium. Unde si diligenter inspiciatur, liberum videtur dici arbitrium, quia sine coactione et necessitate valet appetere vel eligere quod ex ratione decreverit. Joan. 8. 24.

De libertatis arbitrii differentia secundum diversa tempora.

F.

Ex prædictis perspicuum fit, quod major fuit libertas arbitrii

prima quam *secunda*, et *tertia* multo major quam *secunda* vel *prima*. *Prima* enim libertas arbitrii fuit, in qua poterat peccare et non peccare; *ultima* vero erit, in qua poterit non peccare, et non poterit peccare; *media* vero, in qua potest peccare et non potest non peccare, ante reparationem etiam mortaliter, post reparationem vero saltem venialiter.

De quatuor statibus liberi arbitrii in homine.

G. Aug. de S. dict. l. 3. sent. c. præterea sciendum l. 1. de sacramentis parte 6. cap. 16.

Et possunt notari in homine quatuor status liberi arbitrii. *Ante* peccatum enim ad bonum nil impediebat, ad malum nihil impellebat. Non habuit infirmitatem ad malum, et habuit adjutorium ad bonum. Tunc sine errore ratio judicare, et voluntas sine difficultate bonum appetere poterat. *Post* peccatum vero, *ante* reparationem gratiæ, premitur a concupiscentia et vincitur, et habet infirmitatem in malo, sed non habet gratiam in bono; et ideo *potest peccare* et *non potest non peccare*, etiam damnabiliter. *Post* reparationem vero, *ante* confirmationem, premitur a concupiscentia, sed non vincitur, et habet quidem infirmitatem in malo, sed gratiam in bono, ut *possit peccare* propter libertatem et infirmitatem, et *possit non peccare* ad mortem propter libertatem et gratiam adjuvantem; nondum tamen habet *posse omnino non peccare*, vel *non posse peccare*, propter infirmitatem nondum perfecte absorptam, et propter gratiam nondum perfecte consummatam. *Post* confirmationem vero, infirmitate penitus consumpta, et gratia consummata, nec vinci poterit, nec premi, et tunc habebit *non posse peccare*.

De corruptione liberi arbitrii per peccatum.

H. Idem Hug. lib. 3. sentent. cap. præter alias pœnalitates. Luc. 10. 30.

Unde manifestum est, quod præter alias pœnalitates pro peccato illo incurrit homo pœnam in corruptione et depressione liberi arbitrii. Per illud namque peccatum naturalia bona in homine corrupta sunt et gratuita detracta. Hic est enim ille qui a *latronibus vulneratus est et spoliatus*; *vulneratus* quidem in naturalibus bonis, quibus non est privatus, alioquin non posset fieri reparatio; *spoliatus* vero gratuitis, quæ per gratiam naturalibus addita fuerant. Hæc sunt *data optima et dona perfecta*, quorum alia sunt *corrupta* per peccatum, id Jac. 1. 17.
est, naturalia, ut ingenium, memoria, intellectus; alia *subtracta*, id est, gratuita, quamquam et naturalia ex gratia sint; ad *generalem* quippe Dei gratiam pertinent, sæpe tamen hujusmodi fit distinctio, cum gratiæ vocabulum ad *speciem*, non ad *genus* refertur. Corrupta est Dubium 1.
ergo libertas arbitrii per peccatum et ex parte perdita. Unde Aug. cap. 30. 2. Petr. 2. 19.
Augustinus *in Ench.* « Libero arbitrio male utens, homo et se perdidit et ipsum. Cum enim libero arbitrio peccaretur, victore peccato amissum est et liberum arbitrium. A quo *enim quis devictus est, huic servus addictus est.* » Ecce liberum arbitrium dicit hominem amisisse, non quia post peccatum non ha-

buerit *liberum arbitrium*, sed quia *libertatem arbitrii* perdidit, non quidem *omnem*, sed libertatem a *miseria* et a *peccato*.

De tribus modis libertatis liberii arbitrii a necessitate, a peccato, a miseria.

I. Dubium 2. De libertate a necessitate. Est namque libertas triplex, scilicet a *necessitate*, a *peccato*, a *miseria*. A *necessitate* et ante peccatum et post æque liberum est arbitrium. Sicut enim tunc cogi non poterat, ita nec modo. Ideoque *voluntas* merito apud Deum judicatur, quæ semper a necessitate libera est et nunquam cogi potest. Ubi necessitas, ibi non est libertas, ubi non est libertas, nec voluntas, et ideo nec meritum. Hæc libertas in omnibus est, tam in malis quam in bonis. Est et alia libertas, a *peccato* scilicet, de qua dicit Apostolus : *Ubi spiritus Domini, ibi libertas*; et Veritas in Evangelio : *Si Filius vos liberavit, vere liberi eritis.* Hæc libertas a servitute peccati liberat et servos justitiæ facit, sicut e converso servitus peccati liberos justitiæ facit. Unde Apostolus : *Liberati a peccato, servi facti estis justitiæ.* Et item : *Cum servies setis peccati, liberi fuistis justitiæ.* Hanc libertatem homo peccando amisit; ideoque Augustinus dicit, quod homo, male utens libero arbitrio, et se perdidit et ipsum, quia perdita est per peccatum libertas, non a *necessitate*, sed a *peccato*. *Qui enim facit peccatum, servus est peccati.*

De libertate a peccato. 2. Cor. 3. 17. Joan. 8. 36. Rom. 6. 18. 20. In Ench. cap. 30. Joan. 8.

Qui habent hanc libertatem, scilicet a peccato, et per quid.

K. Hæc fit per gratiam. Istam libertatem, quæ est a *peccato*, illi soli nunc habent, quos Filius per gratiam liberat et reparat, non ita, quod penitus sint sine peccato in hac mortali carne, sed ut in eis peccatum non dominetur neque regnet. Et hæc est vera et bona libertas, quæ bonam parit servitutem, scilicet justitiæ. Unde Augustinus *in Ench.* ait : « Ad justitiam faciendam non erit aliquis liber, nisi a peccato liberatus, esse justitiæ cœperit servus, et ipsa est *vera libertas* propter recti facti lætitiam, simul et *pia servitus* propter præcepti obedientiam. » Est alia libertas *non vera*, malæ servituti adjuncta, quæ est ad malum faciendum, ubi ratio dissentit a voluntate, judicans, non esse faciendum quod voluntas appetit; ad bonum vero faciendum concordat ratio voluntati, et ideo vera libertas est et pia. De libertate autem ad malum et servitute mala, ait Augustinus *in Enchiridio* : « Servi addicti peccato, quæ potest esse libertas, nisi quando eum peccare delectat. Liberaliter enim servit, qui sui Domini voluntatem libenter facit ; ac per hoc ad *peccandum liber* est qui *peccati servus* est. »

cap. 30. Falsa libertas. Cap. superius citato.

Quæstio de libertate ad malum, an sit ipsa libertas liberi arbitrii, an alia?

Hîc quæri potest, utrum hæc libertas, qua quis liber est ad malum, sit libertas arbitrii? Si enim libertas arbitrii est, bonum quidem est, quia libertas arbitrii bonum naturale est. Quibusdam videtur, quod sit ipsa libertas arbitrii, quæ semper bona est, sed propter peccati servitutem ad malum sit liberior et pronior; et ideo dicitur L. Opinio 1.

non vera esse libertas, qui ad malum est. Opinio 2. Aliis autem videtur, quod hæc libertas ad malum, quam *supra* commemoravit Augustinus, non sit ipsa libertas arbitrii, sed sit quædam pronitas peccandi et curvitas, quæ ex peccato est et mala est.

Quæstio alia de libertate ad bonum, an ipsa sit libertas arbitrii, an non?

M. De veva libertate. Opinio 1. Aug. c. 30. Joan. 8. 36.

Similiter etiam quæri solet, utrum illa libertas vera, quæ est ad justitiam faciendam, sit ipsa libertas arbitrii? Quidam dicunt, illam eamdem esse, sed reparatam per gratiam, qua juvante libera est ad bonum, sine gratia vero non est libera ad bonum. Unde Augustinus *in Enchiridio:* « Ista libertas ad bene faciendum unde erit homini addicto et vendito, nisi eum redimat qui dicit: *Si Filius vos liberaverit, vere liberi eritis?* Quod antequam fieri in homine incipiat, quomodo quisquam de libero arbitrio gloriatur, qui nondum est liber ad operandum bene? » Ecce aperte ostendit, liberum arbitrium per gratiam liberari, ut per illud bene operetur quis. Ideoque dicunt, illam libertatem veram, quæ est ad bene faciendum, cujus *supra* meminit Augustinus, esse libertatem ipsam arbitrii, gratia Dei liberatam et adjutam. Alii vero putant, non esse ipsam arbitrii libertatem, Opinio 2. sed aliam quamdam, quæ ex gratia et libero arbitrio in mente hominis, Deo operante, incipit esse, cum reparatur.

Certa determinatio utriusque quæstionis, qua dicitur libertas ad bonum, et ad malum esse libertas arbitrii.

N. Dubium 3. Opinio Magistri.

Verum nobis magis placet, ut ipsa libertas arbitrii sit et illa qua quis liber est ad malum, et illa qua quis liber est ad bonum faciendum. Ex causis enim variis sortitur diversa vocabula. Dicitur enim libertas ad malum faciendum, antequam per gratiam sit reparata; sed cum per gratiam fuerit reparata, dicitur libertas ad bonum faciendum, quia ante gratiam libera est voluntas ad malum, per gratiam vero libera fit ad bonum. Semper igitur voluntas hominis aliquo modo *libera* est, sed non semper *bona* est. Non enim est *bona* nisi a peccato liberata, est tamen a *necessitate libera.* Unde Augustinus *in lib. de gratia et libero arbitrio:* « Semper in nobis voluntas *libera* est, sed non semper *bona* est. Aut enim libera est *justitiæ*, quando servit peccato, et tunc est mala; aut a *peccato* libera est, quando servit justitiæ, et tunc est bona. » Ad Valentinum c. 15.

De libertate a miseria.

O. Rom. 8. 21.

Est iterum libertas a *miseria*, de qua Apostolus ait: *Et ipsa creatura liberabitur a servitute corruptionis in libertatem gloriæ filiorum Dei.* Hanc libertatem habuit homo ante peccatum, quia omni carebat miseria et nulla tangebatur molestia, et plenius habebit in futura beatitudine, ubi miser esse non poterit. Sed in hac vita, quæ est inter primum peccatum et ultimam con-

firmationem, nemo a miseria liber est, quia pœna peccati non caret.

Repetit de corruptione liberi arbitrii, ut addat alia.

P. Corollarium. Ex prædictis jam apparet, in quo per peccatum sit imminutum vel corruptum liberum arbitrium, quia ante peccatum nulla erat homini difficultas, nullumque impedimentum de lege membrorum ad bonum, nulla impulsio vel instigatio ad malum. Nunc autem per legem carnis ad bonum impeditur et ad malum instigatur, ut non possit velle et perficere bonum, nisi per gratiam liberetur et adjuvetur, quia ut ait Apostolus: *Peccatum habitat in carne.* Liberum ergo arbitrium, cum semper et in singulis sit liberum, non est tamen pariter liberum in bonis et in malis, et ad bona et ad mala. Liberius est enim in bonis, ubi liberatum est, quam in malis, ubi liberatum non est. Et liberius est ad malum, quod per se potest, quam ad bonum, quod, nisi gratia liberetur et adjuvetur, non potest.

Rom. 7. 17. Quod non est pariter liberum arbitrium in bonis et in malis.

De libertate quæ est ex gratia, et quæ ex natura.

Q. Rom. 7. 18. Quid possit per se hominis voluntas, et quid per gratiam.

Libertas ergo a *peccato* et a *miseria* per gratiam est, libertas vero a *necessitate* per naturam. Utramque libertatem, naturæ scilicet et gratia, notat Apostolus, cum ex persona hominis non redempti ait: *Velle adjacet mihi, perficere autem bonum non invenio;* ac si diceret: habeo libertatem naturæ, sed non habeo libertatem gratiæ; ideo non est apud me perfectio boni. Nam voluntas hominis, quam naturaliter habet, non valet erigi ad bonum efficaciter volendum vel opere implendum, nisi per gratiam *liberetur* et *adjuvetur; liberetur* quidem, ut velit, et *adjuvetur*, ut perficiat; quia, ut ait Apostolus: *Non est volentis velle, neque currentis currere*, id est, operari, *sed miserentis Dei, qui operatur in nobis velle et operari bonum,* cujus gratiam non advocat hominis voluntas vel operatio, sed ipsa gratia voluntatem prævenit præparando, ut velit bonum, et præparatam adjuvat, ut perficiat.

Rom. 9. 16. Phil. 2. 13.

(*Finis textus Magistri.*)

QUÆSTIO UNICA.

Utrum aliquid aliud a voluntate, causet effective actum volendi in voluntate?

Alensis 2. *p. q.* 74. *m.*4.*et* 8. D. Thom. 1. *p. q.* 83. *a.* 1. 2. 3. 4. et 3. *q.* 18. *a.* 4. Henr. *quodl.* 12. *q.* 5. Goffr. *quodl.* 6. *q.* 7. *et quodl.* 8. *q.* 12. Bellarm. *l.* 3. *de gratia et lib. per totum.* Castro *contra Hæreses, v. liberum arbitrium.* *Vide* Scot. 4. *d.* 49. *q.* 11. *n.* 10. *et* 2. *Phys. q.* 13.

Circa distinctionem vigesimam quintam, in qua Magister revertitur ad determinandum de libero arbitrio, quod consistit in voluntate, de quo *distinctione præcedenti* fecerat mentionem, quæro unum: Utrum aliquid aliud a voluntate, causet effective actum volendi in voluntate? Quod sic, probo, *tertio de Anima,* ponit Aristoteles ordinem moventium et motorum, sic, scilicet quod appetibile est movens non motum; appetitus movens et motum ab ipso, scilicet 1.

Arg. 1. Text. 54.

objecto appetibili; et tertio motum non movens, quod scilicet movetur per actum et imperium voluntatis vel appetitus, ut corpus animalis. Non potest dici, quod appetibile movet metaphorice, sicut finis movet, quia tunc Philosophus statim æquivocaret de movente in suo processu, cum dicit quod primum, puta appetibile, movet secundum scilicet appetitum, et secundum scilicet appetitus movet tertium, quia secundum scilicet appetitus movet proprie, et in essentialiter ordinatis, videtur quod eo genere motus, quo movetur ultimum a medio, moveatur medium a primo.

Arg. 2. Text. com. 17. Item voluntas non est potentia activa; ergo effective non causat suam volitionem, et oportet nunc quod ab alio causetur. Consequentia patet. Probo antecedens, quia potentia activa est principium transmutandi aliud inquantum aliud, *quinto Metaph.* et sic potentia activa habet actum transeuntem in aliud; sed voluntas non potest agere in objectum, quia illud non patitur a potentia; magis igitur est dicendum e converso.

Arg. 3. Item, accidens per accidens non egreditur de per se principiis sui subjecti; sed volitio est accidens per accidens, quia quandoque inest, quandoque non inest; ergo, etc.

Arg. 4. Item, quod est de se indeterminatum ad unum oppositorum, inquantum hujusmodi non agit, nisi concurrat agens determinans, quia ut indeterminatum non plus se habet ad *esse* effectus quam ad *non esse;* voluntas autem de se, sic se habet ad actum suum, quare oportet dare aliud agens, quod non videtur esse nisi objectum.

SCHOLIUM.

Probat ex Sanctis et ratione, si voluntas esset tantum passiva, quod tolleretur libertas, quia hæc in voluntate excludente necessitatem consistit, ita Ambr. 2. d. fide. 3. Aug. 3. de lib. arb. 1. et 5. civ. 9. Prosper. primo de vocatione gent. c. 3. Bern. lib. de gratia et lib. arb. et serm. 181. in cant. Concil. Araus. cant. 3.

Ad oppositum, per Augustinum *duodecimo de Civit. c.* 6. dicit quod si duo sint æqualiter affecti animo et corpore, et postea tententur eadem pulchritudine vel objecto, unde est quod unus cadit, et alius non cadit? Et dicit, quod hoc solum est a voluntate. Idem dicit Anselmus *de Concep. Virgin. cap.* 8. 2. Ratio opposit.

Item Augustinus 2. *de Lib. arb.* quod nisi ea quæ sunt voluntaria nobis, essent posita in potestate nostra, voluntas neque esset laudanda, neque vituperanda, neque etiam esset monenda, et qui dicit vel sentit voluntatem non esse monendam, talis est exterminandus ab hominum numero.

Arguo igitur sic (a): In potestate patientis non est quod ipsum patiatur, inquantum patiens. Probatio, quia patiens non patitur, nisi quia agens agit; sed prius non est in potestate posterioris; igitur actio agentis non est in potestate patientis inquantum patiens; igitur nec passio ejus. Si voluntas esset tantum passiva, non esset libera.

Probatio, quia si agens agit, patiens necessario patitur; ergo voluntas si est solum receptiva et passiva, respectu suæ volitionis, nulla volitio est in potestate ejus; ergo, etc.

Item adducuntur auctoritates Anselmi : *voluntas movet nos tanquam sua instrumenta*, et *de Concept. virgin. c. 4. Voluntas instrumentum seipsum movens* ; et Augustinus *primo lib. retract. cap.* 22. ubi dicit quod *nihil est tam in potestate nostra quam ipsa voluntas ;* igitur ex hoc potest haberi, quod nulla actio in nobis est ita a nobis, sicut volitio voluntatis.

Text. c. 10. Item Augustinus 83. *quæstionum quæst. cap octavo ;* auctoritas etiam Aristotelis 9. *Metaphysic. cap. octavo*, ubi dicit quod *potestas rationalis est ad opposita;* igitur cum, secundum ipsum, oporteat tale indeterminatum determinari ab alio (ideo subdit Aristoteles hoc solvendo, *hoc autem dico appetitum et prohæresim,* id est, electionem), igitur appetitus est effectivus suæ volitionis.

Item una ratio talis, objectum voluntatis est finis, ad quem terminatur ejus volitio, et propter quem est volitio ejus; sed finis non movet nisi metaphorice, *primo*
Text. c. 35. *de Gener.* igitur non effective, inquantum finis, quia vere movens effective movet propter finem; sed finis inquantum finis non movet propter finem; ergo nullum objectum voluntatis ipsam movet ad volendum effective; ergo a se movetur.

Item, nobilissimæ potentiæ consequentes formam nobilissimam, non possunt esse tantum passivæ; intellectus et voluntas sunt nobilissimæ potentiæ, maxime voluntas, ergo, etc.

COMMENTARIUS.

Nota, quod Doctor in ista distinctione recitat duas opiniones, quæ concordant in hoc, quod aliquid aliud a voluntate effective causat actum volendi, sed differunt in modo; nam prima, quæ est Goffredi *quodlib.* 6. *q.* 7. *et quodlib.* 8. *q.* 12. *et alibi*, vult quod phantasma existens in virtute phantastica, causet effective volitionem, qua voluntas vult objectum, cujus est tale phantasma. Et alia opinio vult quod ipsum objectum cognitum sit causa hujusmodi cognitionis, et non vult quod sit ipsum objectum, ut tantum habet *esse* cognitum, sed quod ipsa intellectio actualis qua objectum ipsa habet *esse* cognitum est causa volitionis in voluntate, qua ipsa voluntas vult tale objectum, cujus est talis cognitio, et ista opinio secunda est ibi : *Alia est opinio*. 1. Opinio. Goffredi.

(a) *Arguo igitur sic : In potestate*, etc. Hic Doctor supponit unum ex auctoritatibus præcedentibus, scilicet quod actus voluntatis sit in potestate ejus, alioquin secundum illum actum non esset laudanda vel vituperanda, quo supposito probat intentum, quod aliud a voluntate non est causa effectiva ipsius actus, qui dicitur esse in potestate voluntatis. Et arguit sic : *in potestate patientis non est, quod ipsum patiatur inquantum patiens*; patet ista, quia patiens inquantum patiens ex hoc dicitur, quia se habet in ratione receptivi, ut puta lignum approximatum igni in hoc, quod recipit calorem ab igne dicitur pati. Quæro modo a quo habet quod dicatur pati, certum est quod ab igne causante calorem in ligno, ideo

enim patitur ab igne, quia recipit calorem ab ipso, et si ignis non causaret calorem in ligno, tunc lignum non diceretur pati ab igne, ergo sequitur, quod talis calor productus ab igne præintelligitur ipso patiente, ut patiens est. Cum ergo posterius inquantum posterius non habeat in potestate sua prius, sequitur quod inquantum patiens non habet in potestate sua calorem secundum quem patitur, quia calor prius producitur in esse ab ipso igne, quam lignum inquantum patiens dicatur pati secundum talem calorem. Si ergo voluntas per te, patiatur ab objecto recipiendo volitionem tanquam a causa productiva illius, sequitur quod illa volitio prius est in potestate objecti efficientis, et sic sequitur quod ipsa inquantum patitur, est posterior volitione, et sic non habet in potestate sua illam; ergo si secundum Sanctos voluntas habet in potestate sua volitionem, sequitur quod habebit in potestate sua inquantum est prior ipsa, et sic voluntas erit causa effectiva volitionis, et non inquantum passiva vel receptiva; et inquantum activa saltem est prior natura, ut patet *dist.* 1. *q.* 1. *hujus secundi;* et inquantum passiva et sub illa ratione qua patitur, est posterior.

SCHOLIUM.

Ponitur opinio Goffredi cum suis fundamentis, quæ tenet volitionem effici a phantasmate, quia movens et motum sunt distincta subjecto, et idem nequit esse agens et patiens.

3. Goffred. quodl. 6. q. 7. et quodl. 8.

Dicitur hîc ab uno doctore moderno, quod aliquid aliud a voluntate, est effectiva causa volitionis in ipsa, et aliud ponit esse phantasma. Ratio sua principalis est ista : oportet movens et motum esse distincta subjecto, sed in parte animæ intellectiva, nihil potest esse distinctum subjecto a voluntate; igitur ibi nihil est motivum ipsius; igitur oportet esse aliquid aliud extra partem intellectivam, et illud ponitur phantasma. Primam propositionem probat sic, quia idem est ponere movens et motum non esse distincta subjecto, et idem movere se, quod est impossibile. Primo, quia idem tunc respectu ejusdem esset in actu et potentia, quia 3. *Physic.* dicitur quod *tale est movens in actu, quale est mobile in potentia.* — Goffred. 6. q. 7. et quodl. 8. q. 12. et quodlib. 9. et q. 14. et quodl. lib. 13. q. 3. Text. c. 17. et seq.

Item dicit, quod illud, scilicet quod idem non potest seipsum movere, est principium Metaphysicum ideo tollere illud ; est auferre principium requirendi veritatem in Metaphysica.

Secunda ratio est talis : materia et efficiens non coincidunt in idem numero, 2. *Physic.* ergo nec agens et patiens. — Text. c. 70. Text. c. 20.

Item, *quinto Metaphys.* movens refertur ad mobile realiter, sed ejusdem ad seipsum non est relatio realis. Probatio, quia relativa realiter sunt realiter opposita, sed opposita simul non possunt competere eidem. — Text. c. 10.

Item, agens approximatum passo disposito, agit necessario; ideo dicit Aristoteles *secundo de Anima*, quod si sensus esset activus, semper ageret, sicut ignis semper combureret, si haberet combustibile præsens ; ergo eodem modo, voluntas semper vellet, si esset causa activa suæ volitionis. — Text. c. 52.

Dices, quod voluntas libera est, ideo non sequitur quod semper agat

sicut ignis, qui non est liber. Contra, saltem sequitur quod semper potest agere cum vult, et semper potest velle.

4. 8. Trin. 4. et 9. Trin. 3. et 10. Trin. 1. et alibi.

Dices, quod objectum apprehensum requiritur, sicut causa sine qua non, quia secundum Augustinum : *Invisa possumus diligere, incognita nequaquam.*

Contra, quia sic posset sustinere, quod quodlibet agit in se, nam si lignum approximatum igni comburatur, dicam eodem modo quod ignis non comburit; sed lignum comburit se, et ignis est causa sine qua non, et sic dicam de omnibus.

Item ad principale : Omne agens æquivocum est nobilius effectu suo; sed voluntas, si causat volitionem suam, non causat nisi sicut causa æquivoca; igitur voluntas, ut præcise est causa activa vel principium productivum volitionis, cum ex hoc quod est principium productivum volitionis, non sit habens volitionem, sequeretur quod esset nobilior quam ut volens formaliter. Dicit ergo illa opinio, quod intellectus agens nec movet intellectum possibilem, nec voluntatem, sed phantasma irradiatum ab intellectu agente movet immediate intellectum possibilem, quia quamquam ubi sit phantasma, ibi sit intellectus, intellectus tamen est alicubi, ubi non est phantasma, et sic salvatur quod movens et motum sunt distincta subjecto ; phantasma igitur irradiatum immediate causat intellectionem et volitionem immediatione causæ, sed non immediatione effectus, quia prius causat intellectionem quam volitionem.

SCHOLIUM.

Sententia Henrici, in quam videtur inclinare D. Thomas, est volitionem fieri ab objecto cognito, sicut sensatio fit ab objecto sensibili.

Alia est opinio Doctoris antiquioris, quæ ponit eamdem conclusionem, scilicet quod voluntas movetur ab alio, sed ponit illud aliud esse objectum cognitum vel intellectum Et hoc confirmatur per auctoritatem Averrois *duodecimo Metaph.* qui dicit, quod balneum in re extra, movet vires sensitivas, quas scilicet movet effective ; sed balneum in anima movet voluntatem ; igitur objectum ut cognitum movet effective appetitum. Item, appetitus sensitivus effective movetur ab appetibili sensibili; igitur et intellectivus ab appetibili intelligibili.

5. Henric. quodl. 12. q. 5. Com. 36. Quære D. Thom. 1. contra gent. 7. et 8. Phys. et in q. de potentia et 1. p. q. 77. et 1. 2. q. 9. et 3. part. q. 32.

Si dicas contra hoc, quod non est non potest esse causa alicujus entis ; sed objectum intelligibile potest esse non ens in se simpliciter; ergo non potest esse causa volitionis. Respondent, quod objectum ut cognitum, causat, et hoc est dicere, quod intellectus per intellectionem suam causat volitionem, et sic non oportet quod illud quod causat hoc, sit nihil; cognitio enim abstractiva non est nihil in intellectu, licet objectum non sit in se vel in re extra. Istæ duæ opiniones concordant in hoc, quod ponunt aliquid aliud a voluntate movere ipsam, sed discordant in movente, ut patet.

SCHOLIUM.

Refutat opiniones allatas. Primo, quia voluntas potest habere nolle et velle circa idem omnino immutatum; sed contraria circa idem non possunt effici ab agente naturali; ergo nec velle et nolle ab objecto vel phantasmate. Secundo, alias volitio non esset in potestate voluntatis, quia passio non est in potestate patientis.

6. Agens naturale non causat contraria in idem passum.

Contra (b) conclusionem in se, sunt rationes principales, et replico eas sic deducendo: agens naturale non potest esse per se causa contrariorum circa idem passum (ut excludatur per hoc instantia de dissolutione glaciei, et constrictione luti), sed in potestate voluntatis nostræ est habere *nolle* et *velle*, quæ sunt contraria respectu unius objecti; ergo illa non possunt fieri ab agente naturaliter; ergo non ab objecto, quia est agens naturale. Esto igitur quod objectum esset causa ipsius velle, oportet tamen esse aliud quod esset causa ipsius *nolle*; sed illud aliud a voluntate, non posset esse nisi objectum malum; sed malum cum sit quid privativum non posset esse causa actus positum, cujusmodi est *nolle*; ergo oportet quod sit effective a voluntate.

Si voluntas, non est activa nec libera.

Item, passio (c) non est in potestate patientis specialiter, quando est ab agente naturali; sed si objectum est agens naturaliter volitionem, et non voluntas, igitur et volitio non erit in potestate voluntatis; et si sic, tunc nec aliquis actus alius, imperatus a voluntate, erit in potestate voluntatis, et sic nec merebitur nec demerebitur per volitionem.

Dicitur, quod pro tanto (d) in potestate voluntatis est volitio, pro quanto potest determinare intelletum ad considerationem hujus vel illius, vel avertere eum ab hoc vel ab illo, et sic est in potestate voluntatis volitio, licet non quantum ad actum primum. 7.

Contra, accipio primam actionem in voluntate, causatam ab objecto, quodcumque sit illud quod oportet ponere secundum te, illa actio est mere naturalis; ergo illa non est in potestate voluntatis; nec enim est in potestate nostra, quin visis tangamur, secundum Augustinum. Si igitur post istum actum possum movere intellectum ad considerandum hoc vel illud, quæro per quem actum, non per istum, quia iste non est in potestate voluntatis; ergo oportet per alium. De illo alio, quæro, unde est, vel est ab ipsa voluntate, vel ab objecto, vel a phantasmate? Si a voluntate, habeo propositum, quia tunc est in ejus potestate illa volitio, et est effective ab ipsa, et eadem ratione prima volitio; aut est ab alio, scilicet ab objecto, vel phantasmate, et si sic, tunc erit actus naturalis, et per consequens, non plus erit in potestate voluntatis sic imperare intellectui, de consideratione hujus vel illius, quam fuerit primus actus.

Additio. *Ex istis deductionibus potest colligi talis ratio: si voluntate potest considerationem hanc imperare, et sibi oppositam, quæro per quid? si per seipsam, habetur propositum; si non, sed per objectum movens, cum ipsa motio objecti non sit in potestate voluntatis, quia secundum eam necessario movetur, igitur nec in*

potestate hominis erit volitio sequens, quæ imperatur per illam motionem, quia movens, quod non movet, nisi in quantum movetur; si in potestate ejus non sit, quod movetur, nec in potestate ejus erit, quod moveat ad volitionem sequentem. Illa enim non erit in potestate voluntatis, et ita in toto processu erit volitio naturalis, et non erit nisi ordo et circulatio motorum et moventium naturaliter.

8. Dices, quod in considerando per intellectum, potest occurrere impedimentum in illa circulatione actuum; est enim isti phantasmati primo moventi conjunctum aliud et aliud, quasi vicinum sibi, et ideo fortius movet, vel potest movere intellectum ad intellectionem vel considerationem sui, et per consequens voluntatem ad actum volitionis, ita quod non erit necesse quod objectum, quod primo occurrit, causet volitionem; si enim cogito aliquid delectabile movens appetitum, non est necesse moveri illud, quia potest occurrere per considerationem intellectus aliud objectum, magis movens voluntatem, ita quod sistat voluntas a prima sua volitione.

Sed contra, concedo quod potest occurrere impedimentum a casu; sed illud non erit in potestate voluntatis, nec ad imperium ejus; eodem enim modo est de appetitu bruti, nam bos videt herbam, quæ movet appetitum suum, et ex illo appetitu movetur progressive ad herbam, sed si in motu illo occurrit objectum, magis delectabile, fortius movens appetitum, tunc sistitur a primo motu, et tamen non libere, quia necessario movetur ab illo majori delectabili occurrente, quamquam casualiter occurrat.

Alii dicunt ad rationem, quod objectum intellectus occurrit sub duplici ratione, scilicet sub ratione illiciti, et sub ratione delectabilis, ut patet in objecto fornicationis, et tunc in potestate voluntatis est sistere intellectum in turpi, dimittendo aliam partem, et tunc sequitur mala electio. Henr. supra.

(c) Contra, quæro, vel istæ duæ rationes æqualiter movent, vel non? Si æqualiter, ergo causabunt simul nolle et velle in voluntate, respectu ejusdem objecti, quod est impossibile. Si inæqualiter movent, ergo alterum movet efficacius voluntatem, et movet naturaliter et necessario; et per consequens non erit illa volitio in potestate voluntatis, sed necessario etiam secundum illam movebit intellectum; non igitur poterit sistere eum in alio. Delectabile et turpe quomodo simul movent voluntate?

COMMENTARIUS.

(b) *Contra conclusionem in se*, etc. In ista ratione Doctor supponit scilicet quod nulla causa naturalis circa idem passum potest esse causa contrariorum. Ista propositio sic declaratur, et suppono quod *A*, sit causa naturalis et disposita, et passum circa quod agit sit optime dispositum, quia hoc modo loquitur Doctor de causa naturali et passo disposito. Si dicas quod aqua potest producere duo contraria, puta frigiditatem et caliditatem, in tanta intensione ut sint contraria, sequitur quod aut non producet, aut duo contraria ambo simul, quia si aliquid potest producere circa aliquod passum optime dispositum, æque simul poterit 2.

producere illa duo contraria ; patet, quia si causa sit naturalis, et agat secundum ultimum potentiæ suæ, et non est magis determinata ad unum quam ad aliud, sequitur quod duo contraria in eodem instanti producit, et in eodem passo, quod est impossibile, et non potest dici quod tantum unum producat, quia non est major ratio de uno quam de alio ; et si non potest producere ista duo simul, sequitur quod nec etiam successive, quia stante æquali dispositione et æquali virtute circa idem passum æque dispositum, non est major ratio quod unum producat quam aliud, et sic sequitur quod vel duo contraria simul producet vel quod nihil, quod est inconveniens.

Deinde supponit Doctor quod velle et nolle sint duo contraria, ut dixit *in primo. dist.* 4. *et in secundo, dist.* 7. *et in tertio dist.* 30. quod velle et nolle respectu ejusdem objecti sunt contraria, nam ad ipsa sequitur contradictio sicut communiter ad contraria *ex* 4. *Metaph.* quod modo sit aliqua causa alia a voluntate, quæ sit causativa *velle* et *nolle* respectu unius et ejusdem objecti, loquendo de causa naturali, videtur omnino impossibile. Et quia dicit hîc Doctor quod malum non potest esse causa ipsius nolitionis,cum sit nihil, quia est sola privatio boni ; si diceretur hîc quod vult etiam quod malitia aliqua sit ens positivum ut patet de injustitia contrarie sumpta, et patet a Doctore *in* 2. *dist.* 7. *et infra dist.* 41. et in simili *in tertio dist.* 30. ergo talis malitia quæ est ens positivum poterit esse causa. Dico quod talis malitia dupliciter potest considerari,ut puta habitus injustitiæ ; aut enim consideratur ut dicit carentiam bonitatis quæ deberet inesse, et sic dicit privationem ; aut ut est quidam habitus acquisitus ex frequentatis actibus, et tunc est quid positivum, et est verum ens, et tale ut sic, et causativum alicujus actus voluntatis maxime erit causativus volitionis, sicut et aliud ens positivum. Malitia ergo proprie formaliter sumpta sive malum, est sola privatio boni, hoc patet a Doctore *infra dist.* 34. et in responsione ad argumenta.

(c) *Item passio non est in potestate patientis*, etc. Nota quia Doctor dicit quod passio, etc. maxime si est ab agente naturali, hoc non dicit secundum mentem propriam, quod si esset ab agente libero, quod tunc posset esse in potestate patientis, quia *in dist.* 17. *primi* probat quod actus meritorius ex hoc dicitur meritorius in voluntate nostra, quia principium merendi est in potestate nostra; et si voluntas divina produceret illum actum, non diceretur mereri secundum illam, ita ut mereri sit in potestate illius. Dicit ergo Doctor quod,etsi secundum aliquos posset concedi quod passio sive actus quo aliquid patitur, dicatur in potestate patientis, quando ille actus producitur ab agente libero, tamen est manifeste falsum de agente naturali, quod semper agit de necessitate, et secundum ultimum potentiæ suæ. 3.

Si dicatur, nonne voluntas dicitur formaliter libera quando recipit actum intelligendi ? hoc patet a Doctore *in primo d.*3. *q.* 7. actus enim bonus vel malus dicitur, quia liber ; ergo si voluntas formaliter dicitur libera per actum quem recipit, videtur quod in quantum recepit, ille actus sit in potestate sua, quia liber. Dico quod aliud est dicere voluntatem esse liberam formaliter et denominative, quia recipit actum libere productum, et aliud est dicere voluntatem esse liberam, ita quod habet in potestate sua libere posse producere talem vel talem actum ; libertas enim ex hoc attenditur, quia habet in postestate sua mere libere posse produ-

cere *velle* et *nolle*, respectu unius et ejusdem objecti, licet successive, et sic per se dicitur libera in quantum principium productivum, ut patet a Doctore in pluribus locis. Ut vero recipit actum voluntatis libere productum, dicitur tantum libera terminative, quia per aliquem effectum libere productum, quia effectus denominatione extrinseca dicitur liber ex hoc, ut respicit causam libere producentem.

(d) *Dicitur, quod pro tanto*, etc. Dicunt isti, quod voluntas ex hoc habet in potestate sua velle, quia potest determinare intellectum, etc. Et ut intelligatur, pono exemplum : Nam Franciscus in *esse* cognito est præsens voluntati, tunc Franciscus est causa effectiva volitionis in voluntate, et talem volitionem non habet voluntas in potestate sua ; sed habita ista volitione potest imperare intellectui ut cognoscat aliud objectum, puta Joannem, et sic avertere ipsum intellectum a consideratione Francisci, et tunc Joannes sic cognitus ab intellectu per imperium voluntatis causat volitionem sui in voluntate, et sic dicitur quod voluntas habet in potestate sua hanc volitionem respectu Joannis, non quod causet illam, sed quia potest imperare intellectui, ut consideret ipsum Joannem ; et quia ad cognitionem ipsius Joannis, quæ est ex imperio ipsius voluntatis, sequitur volitio causata ab ipso Joanne cognito, ex hoc dicitur quod voluntas habet ipsum *velle* in potestate.

(e) *Contra.* Hic Doctor probat quod non dicatur sic libera, quia certum est quod prima volitio secundum eos non est in potestate voluntatis, ut puta volitio, qua vult Franciscus primo, *quia impossibile est quin visis tangamur.* Hæc auctoritas sic debet intelligi, quod non est in facultate voluntatis, nec prima intellectio objecti, puta delectabilis, nec etiam prima visio, sed bene est in potestate voluntatis ipsum intellectum firmare in cognitione, et similiter ipsum sensum.

SCHOLIUM.

Refutat in speciali opinionem Goffredi de phantasmate. Primo, quia causa æquivoca totalis est perfectior effectu, et phantasma imperfectius est volitione. Secundo, animæ separatæ non possent intelligere nec velle.

Contra illud de phantasmate (f): Agens æquivocum totale est nobilius effectu ; sed phantasma per ipsum est agens æquivocum totale intellectionis et volitionis; ergo est nobilius omni intellectione et volitione; igitur phantasiatio est nobilior felicitate Philosophorum, quam ponebant consistere in intellectione et volitione. Nec potest solvi (g) per lumen intellectus agentis, quia illud non est distinctum subjecto, a voluntate et intellectu ; ergo phantasma non potest agere in ipsam voluntatem per ipsum, vel in intellectum possibilem, nec etiam intellectus agens in phantasma, cum non sit distinctum subjecto ab ipso; agens enim et patiens oportet esse distincta subjecto, secundum eum. ¶ 4. Contra Goffred. Causa æquivoca totalis est perfectior suo effectu.

Item sequeretur, cum in anima separata vel in Angelo non sit phantasma, quod non poterunt velle ; vel ergo oportet quod Deus immediate causet malum velle in Angelo, vel aliud objectum extrinsecum ; et tunc prima volitio Angeli non fuisset culpabilis, ex quo non fuisset in potestate sua, nec causa activa ejus ; nec est probabile quod animæ separatæ vel Angeli, nullo Ratio efficax contra opinantem.

modo possint se movere, sed quod starent immobiliter ubicumque ponerentur, ac si essent in carcere. Nec valet dicere (h), quod Philosophi non viderunt, quomodo esse poterat nova intellectio in Angelis, quia de Angelis enarraverunt, et ubi falsa sunt principia, non est mirum si sequantur falsæ conclusiones. Si tamen convenissent nobiscum, quod Angeli accepissent esse novum, sive esse post non esse, bene admisissent novas intellectiones in Angelo.

10. Additio. *Quod etiam dicunt, quod libertas attenditur in voluntate, quia potest movere intellectum ad diversa considerandum, non est verum ; nam ex hoc quod intellectus potest diversa considerare, non sequitur quod sit libertas in voluntate. Quod probo multipliciter : Primo, nam si secundum imaginationem Anselmi de casu diaboli, esset Angelus creatus cum affectatione commodi tantum, et non justitiæ, secundum quam attenditur libertas, posset adhuc intellectus discurrere et considerare diversa; talis ergo voluntas esset rationalis, quia cognoscitiva sua esset rationalis, et in potentia ad considerandum diversa, et tamen ista voluntas non esset libera, nec posset peccare ; ergo illa indifferentia cognoscendi non esset ratio libertatis.*

Item secundo, per imperium voluntatis apprehensiva sensitiva potest in diversos actus et oppositos, quia aliquando videtur sibi aliquid dulce, aliquando amarum; et secundum hoc, quandoque fertur in unum, quandoque in aliud; igitur si propter hoc, quod sic potest in diversos actus intellectus, esset voluntas libera, tunc appetitus bruti esset liber, quia visus ejus potest moveri ad opposita videnda.

Item tertio, indeterminatio intellectus in syllogizando in practicis, ad utramque partem, est cum defectu, quia necessario oportet, quod sophistice syllogizet ad alteram partem contradictionis, et in hoc est intellectus defectibilis; si ergo libertas esset in voluntate propter talem indeterminationem in intellectu, voluntas esset libera ex defectibilitate intellectus.

Item quarto, 9. Met. c. 4. potentia rationalis, ut scientia vel intellectus, est ad opposita, et si posset exire in actum de se, simul exiret in opposita, quia est oppositorum, sicut Sol in diversis passis facit oppositos effectus ; et si idem subjectum simul reciperet contraria, simul causaret ea vel nihil faceret in ejus subjecto ; sic est hic, ideo potentia rationalis, ut scientia vel intellectus habens scientiam, non exit de se, et ideo oportet quod determinetur ad alterum, ad hoc quod possit exire in actum, et illud determinativum, secundum Philosophum ibi, est appetitus ; aut ergo sic determinat, quod nullam determinationem recipit a determinato, et habetur propositum ; si autem non determinat, nisi inquantum determinatur ab intellectu, ut ab objecto cognito, ergo est ista ratio indeterminata, sicut potentia rationalis prima, et sicut prius si exiret in actum, exiret in opposita; restat igitur ut voluntas se determinet, et ista ratio procedit de potentia intellectiva, quæ est oppositorum per rationem, quæ est scibilium. Text. c. 40.

Quod etiam dicunt, quod finis ut cognitus movet efficiens, non est verum. Quod probo, primo, quia finis ex hoc quod movet efficientem ad causandum, est alia causa ab efficiente, hæc enim est causalitas sua; igitur finis inquantum finis, non movet efficientem effective, quia ipse efficiens movet effective, et alia est causalitas unius et alterius, aliter non esset alia causa ; sed in agentibus ex pro- 11.

posito, finis non movet nisi sit cognitus ab agente ex proposito; igitur finis ut cognitus non movet effective.

2. Physic. t. c. 49. *Item secundo, quia omne movens effective est efficiens, si ergo finis moveat effective, finis erit efficiens; sed omne per se agens seu efficiens, agit propter finem; ergo omnis finis movebit propter finem; sed finis est primum movens, et movet prius omni alia causa; si igitur moveat se propter finem, adhuc ut finis in alia motione movebit se effective propter finem, et ita infinities movebit se propter finem, et idem infinities erit finis sui ipsius, quia potest infinities movere, vel cujuslibet finis erit alius finis in infinitum.*

Quod etiam dicunt, quod movens et motum distinguuntur subjecto, non est verum, nam subjectum respectu propriæ passionis non est tantum causa materialis, sed effectiva, aliter non esset necessitas inhærentiæ passionis ad subjectum, quia causalitas materiæ sive potentiæ passivæ Text. 17. *est contradictionis, ex 9. Met. quæ non est necessitatis, sed contingentis inhærentiæ; igitur non est necesse efficiens et effectum distingui subjecto. Similiter in gravibus et levibus, est principium intrinsecum movendi, quia movent se, ut patet alibi; dicetur quod grave movet se consecutive, non effective.*

Contra, si motus iste non est causaliter ab aliquo, ergo Deus; ergo cum sit de novo et non a se, erit ab aliquo alio, et non est dare quod movetur ab aliquo alio; igitur, etc. similiter animatum auget se; igitur, etc. item per impedimentum impeditur agens ne agat; ergo soluto impedimento aliquid agit, aliter dicerem, te sedente, tonitruum fieri in cœlo consecutive.

Ideo aliter dicunt alii, quod ab objecto causatur affectio in voluntate, quæ affectio causat volitionem.

Contra, æque sequuntur inconvenientia, sive objectum causet affectionem, sive volitionem, quæ affectio sit causa naturalis volendi, necessario causans volitionem; si videtur quod illa affectio non sit causa affectionis in voluntate, tunc potest causari aliquid ab objecto, quod non necessitat voluntatem, scilicet passio aliqua ut complacentia, vel aliquid hujusmodi, licet illa affectio necessario causetur ab objecto.

COMMENTARIUS.

(f) *Contra illud de phantasmate*, etc. Hic Doctor intendit inducere Goffredum ad hoc inconveniens, quod phantasiatio sit nobilior felicitate Philosophorum, quam ponebant in intellectione et volitione. Et dicit: Si enim phantasma est causa totalis intellectionis et volitionis, et certum est quod æquivoca cum differat specie ab intellectione et volitione; ergo erit nobilior utraque, ut subtiliter probat Doctor *in quarto in materia de Eucharistia*, quod causa æquivoca est nobilior suo effectu; hoc totum planum est. Sed cum dicit, ergo phantasiatio erit nobilior intellectione, hoc non est sic notum, sed oportet quod deducatur ex istis, virtus enim phantastica, una cum ipso phantasmate, est causa phantasiandi vel actus phantasiæ, quia si sensus exterior est causa partialis sensationis et principalis, ut vult Doctor *quæst.* 15. *quodlib.* multo fortius sensus interior erit causa partialis principalis sui actus, et certum est quod virtus phantastica est valde nobilior ipso phantasmate, ut patet. Si ergo phantasma potest esse causa totalis intellectionis quæ recipitur in intellectu, et volitionis quæ recipitur in voluntate, et virtus phantastica est valde nobilior ipso phantasmate; ergo operatio ejus principalis erit valde

5. Contra Goffredum.

Causa æquivoca est nobilior effectu.

nobilior intellectione et volitione, et per consequens homo erit magis felix per actum phantasiæ, quam per actum intellectus et voluntatis, cum felicitas consistat in nobiliori operatione hominis, ut patet 10. *Ethic.* et Doctor deducit *in quarto, dist.* 49. Et si dicatur, quod intellectio est nobilior, quia ipsum phantasma cum virtute phantastica potest producere duos effectus ordinatos, quorum posterior erit nobilior, quia actum phantasiandi et actum intelligendi, dico quod quando aliqua potentia activa se habet ad aliquas operationes, quarum una dicitur sibi propria, et quam in se recipit, et qua perfecte unitur suo objecto, semper talis operatio est nobilior illa, quæ non est ita propria sibi, et quæ nullo modo recipitur in tali potentia, et per consequens non potest esse id, quo formaliter uniatur suo delectabili; modo virtus phantastica per actum phantasiæ receptum in illo potest uniri suo objecto optimo, intellectio vero tantum recipitur in intellectu, et volitio in voluntate.

6. (g) *Nec potest solvi per lumen intellectus agentis,* etc. Dicerent isti, quod bene verum esset, si phantasma per se vel cum virtute phantastica esset causa intellectionis virtute propria, sed est causa virtute intellectus agentis, ita quod intellectus agens est magis causa intellectionis principalis. Doctor dicit quod hoc dictum contradicit dictis eorum, quia ipsi dicunt, quod debet agens esse distinctum subjecto a patiente, ut patet in ista opinione Goffredi, et hoc idem *in primo, d.* 3. *q.* 7. Modo intellectus agens non distinguitur subjecto a possibili, et sic non potest agere in illum.

[Ratio difficultas contra opinionem Averrois.]

(h) *Nec valet dicere, quod Philosophi non viderunt,* etc. quia Doctor dixit supra quod ex quo in Angelo non est aliquod phantasma, quærit a quo causetur suum *velle* quo Angelus peccavit? Si a voluntate Angeli, habetur intentum. Si a Deo immediate, ergo secundum illum non peccaverunt; si ab alio objecto extrinseco, similiter non peccaverunt, quia tale velle non est in potestate ejus. Dicunt modo isti, quod Angelus non potest habere *velle* novum vel intellectionem novam, quæ sint in potestate ejus, quia Philosophi hoc non viderunt, nam ipsi voluerunt quod tam volitio quam intellectio Angeli sint substantiæ ipsius Angeli, ut patet *tertio de Anima.* Dicit Doctor quod hoc posuerunt propter falsum principium, quia ipsi posuerunt Intelligentias habere necesse esse et ab æterno; sed nos discordamus cum Philosopho in hoc principio, dicentes, quod habuerunt novum *esse* possibile, et merito discordamus in conclusione ponendo in eis novas intellectiones et novas volitiones.

[In Angelo non est phantasma.]

[Intelligentiæ habuerunt novum esse possibile.]

SCHOLIUM.

Solvit argumenta adducta n. 3. et seq. pro opinione Goffredi, explicando exactissime difficultates graves et varias Philosophicas, quæ notantur in margine. Ex fine collige quare intellectio efficiatur ab objecto 1. d. 3. q. 7. et non volitio, quia intellectio non præsupponit aliquam operationem circa suum objectum, etsi non potest habere dependentiam ab eo nisi efficientiæ; at volitio supponit aliam operationem circa objectum, et sic ab eo dependet.

Ad primam rationem (a) pro illa opinione, cum dicitur quod movens et motum debent esse subjecto distincta necessario, dicitur quod verum est in corporalibus solum; credo etiam quod ibi non necessario est verum; saltem dico quod in spiritibus est simpliciter falsa, quia Deus non posset unum Angelum ita nudum in naturalibus creare, quin ille suis naturali- 12.

[Henric quodlib. 10. q. 9. et quodl. 14. q. 2. et 5. Movens et motum non necessario distingui subjecto. D. Thom.]

bus relictus, posset suam essentiam intelligere, et sic idem esset movens et motum indistinctum subjecto.

Ad probationem suam, quod ista sunt ejusdem rationis, movens et motum esse indistincta subjecto, et idem movere se; patet quod alius doctor concederet voluntatem moveri ab objecto, ut apprehenso ab intellectu, et tamen objectum ut apprehensum ab intellectu, vel intellectus ostendens tale objectum, non sunt distincta subjecto a voluntate; et tamen non concederet movens et motum ibi esse idem.

Sed ego dico (b) quod non solum indistincta subjecto, sed unum et idem simplex potest esse movens et motum.

Quomodo idem moveat se dictum est 1. d. 7. et hoc 2. d. 2. q. 10. Quomodo aliquid est actu et potentiæ tale.

Cum dicis, quale est agens in actu, tale est passum in potentia, etc. dico quod si accipiatur *actus* et *potentia* ut sunt duæ primæ differentiæ entis, sic dividunt omne ens; unde et hoc ens idem numero dividunt; et isto modo est contradictio, quod idem sit in actu et in potentia simul respectu ejusdem, quia potentia, ut est differentia entis distincta contra actum, est necessario includens oppositionem vel negationem ejus respectu cujus ponitur potentia, ut album in potentia non est album in actu, quamdiu est in potentia; et isto modo est impossibile quod aliquid sic existens in potentia, faciat se in actu; non tamen est necesse omne passum vel motum esse sic in potentia, et agens suum in actu.

13. Alio vero modo possunt considerari *actus* et *potentia*, prout scilicet dividunt potentiam, vel principium activum, per univocum et æquivocum. In univocis enim agentibus verum est, quod tale est passum in potentia, quale agens in actu, et ideo impossibile est quod idem sit in actu formaliter tale, et in potentia tale simul; tamen in actione æquivoca nunquam oportet hoc esse verum, quia ibi agens oportet esse nobilius et virtualiter tale. Nota.

Et si dicas, quod nihil idem potest esse simul in potentia ad aliud, et actu habere illud eminenter vel virtualiter, dico quod hoc est falsum, quia hoc non est aliud dicere, quam quod tale non sit capax suæ perfectionis. Videmus autem quod illi, cui natura dedit potentiam ut possit augmentari, dedit ei potentiam augmentativam activam et effectivam augmenti, et nutritivam ad hoc quod possit conservari.

Absurdum animam intellectivam non esse activam suarum perfectionum.

Et ideo absurdum est quod nobilissima forma, cujusmodi est anima intellectiva, non habeat potentias activas suæ perfectionis accidentalis, et receptivas ejusdem. Et quia non potest in talibus formis dari potentia activa et passiva, quæ sint distinctæ subjecto, cum non sint potentiæ organicæ, ideo non distinguuntur subjecto, et ideo ibi erunt unitive sine distinctione ratione subjecti, non tamen sine distinctione formali.

14. Dist. 49. q. 14. Anima separata potest se loco movere.

Item, ostenditur *in quarto libro*, quod anima separata habet potentiam movendi seipsam ad aliud et aliud *ubi*, nam sic moveri competit enti imperfectissimo. Perfectiones

enim distinctæ in natura inferiori debent esse unitive, vel non negari esse in natura perfectiori, et ad quam inferior ordinatur.

Cum dicitur, est principium Metaphysicum; dico quod non est verum, quia principia talia cognoscuntur esse vera notis terminis ab omnibus ratione utentibus, vel saltem sapientibus; sed notis terminis illius principii, non patet illud principium multis sapientibus esse verum. Vel potest dici quod si intelligatur *potentia* pro principio receptivo, et actus pro forma, qua agens agit, tunc nihil est aliud dicere quam quod nihil est receptivum, quod habet rationem activi vel eminentioris; sed hoc patet esse falsum de substantia respectu propriæ passionis, vel alterius accidentis respectu cujus est activa, et cujus est receptiva.

rtualiter ale an est fieri maliter tale, plicatur ptime.

Si dicas, quod agens (c) virtualiter tale, non potest facere se formaliter tale, quia habens aliquid modo eminentiori faceret, quod haberet illud modo minus eminenti, quod est impossibile, sicut patet de Sole, qui est calidus virtualiter, et de Deo in quo est virtualis potentia producendi asinum, vel in quo virtualiter perfectio asini continetur, et neutrum potest esse formaliter tale. Respondeo, in talibus exemplis committitur *non causa ut causa,* quia quando in aliqua re sunt plures proprietates, ratione quarum proprietatum, possunt sibi aliqua plura inesse, et in una alia re est una istarum proprietatum, ratione cujus dicantur illa plura debere eidem inesse, committitur *non causa ut causa,* sic in proposito.

Et ideo dico, quod universaliter hæc propositio, quod *nihil existens virtualiter tale, vel modo eminentiori existens tale, potest esse formaliter tale,* est simpliciter falsa ex terminis; et si est vera, non est vera nisi ratione materiæ in qua est. Probatio, sicut in exemplo tuo, si præcisa causa est, quod aliquid non potest recipere aliquam formam formaliter sic, quia modo eminentiori habet eam, tunc oppositum erit causa oppositi, quod scilicet si non habet modo eminentiori vel virtualiter eam, quod poterit eam recipere formaliter, vel modo minus eminenti. Cum igitur Saturnus non sit calidus virtualiter, poterit fieri formaliter calidus, quod est falsum. Ratio igitur, quare Sol virtualiter calidus, non potest fieri formaliter calidus non est, quia est virtualiter calidus, sed quia caliditas est qualitas sensibilis, quæ non est nata recipi nisi in corpore mixto; corpus enim Solis, quia non est corpus sic mixtum et compositum, non potest recipere formaliter calorem; ideo Sol virtualiter calidus non potest esse formaliter calidus, vel causare in se caliditatem, sicut ignis, qui si frigefieret subtracto infrigidante, quia est virtualiter calidus, fieri posset a seipso formaliter calidus, sicut patet de aqua summe calefacta, quæ subtracto calefaciente reducit se ad frigiditatem; non ergo ratione, qua Sol est calidus virtualiter, non potest esse calidus formaliter. 15.

Quare Sol virtualiter calidus non potest formaliter calefieri, sicut ignis qui est virtualiter calidus, posset esse a se formaliter talis.

Nec etiam exemplum de Deo valet, quia non ex eo quod Deus perfectiones omnium virtualiter ha-

bet, et modo eminentiori, ideo non potest eas habere formaliter, sed ex eo quod est essentia simplicissima, in qua non potest esse compositio rei et rei; vel quia perfectio Dei est infinita, ideo non potest recipere aliam et aliam rem; propositio igitur universaliter intellecta est falsa. Unde credo, quod universaliter omne subjectum virtualiter continet passionem suam, tamen formaliter recipit eam, et hæc videtur sententia Philosophi, 7. *Metaph. text.* ubi dicit quod ad hoc quod generetur quantum et quale, non oportet præcedere nec præexistere, nisi substantiam.

Virtualiter tale non potest esse formaliter tale, falsa propositio. Henric. quodl. 13. q. 11.

Ad aliam de materia et efficiente, quæ non coincidunt, dicitur quod in voluntate possumus duo considerare, vel inquantum est appetitus, vel inquantum est libera; inquantum libera efficit, inquantum appetitus recipit, ita quod est ibi differentia intentionis in voluntate, inquantum est appetitus, et inquantum est libera.

Hoc non bene capio, quia proxima ratio constituendi speciem, cujusmodi est differentia ultima, est proxima ratio recipiendi propriam passionem; non enim recipit homo risibilitatem ratione animalis, sed ratione qua rationalis. Ratio autem formalior voluntatis est magis libera quam ratio appetitus, quare est ratio recipiendi inquantum libera, sicut ratio libertatis est magis ratio constituendi. Per illam etiam responsionem, patet quod quælibet species posset agere in se, ita bene non libera, sicut libera, ita quod ratione materialis sive generis posset recipere, et ratione differentiæ vel formæ posset efficere. Manifestum etiam est, quod cum aqua calefacta redit ad propriam naturalitatem et frigiditatem, quod tota aqua agit, et tota patitur; forma enim non agit in materiam suam quam actu informat.

Voluntas etiam qua libera est passiva, et non tantum activa.

Præterea, iste Doctor dicit alibi, quod genus et differentia differunt penes intentiones, et dicit quod differentia intentionis non arguit, quod sit res alia et alia; igitur ipse habet concedere quod voluntas cum agit inquantum libera, et patitur inquantum appetitus, ratione ejusdem realitatis primo agit et patitur.

Henric. quære Var 2. et 8. dist. prim

Ideo concedo per eamdem realitatem, primo est voluntas receptiva actus, et effectiva ejusdem, nec per aliam rationem realem elicit et recipit, nisi per aliam rationem causatam ab intellectu nostro. Cum igitur dicitur, quod materia et efficiens non coincidunt, dico quod Aristoteles *secundo Physicorum*, ubi hoc scribitur, loquitur ibi de memoria quæ est subjectum transmutationis realis, quæ est alia quam sit subjectum receptivum, de quo nunc loquitur, quod coincidit cum efficiente.

Vide Scot in 2. Phys in text. 68

17. Præterea materia, id est, subjectum, non coincidit in idem numero cum efficiente, quod dicitur proprie efficiens distinctum contra agens; sic enim efficere transit in materiam extrinsecam, sicut et factio; sed non sic transit actio agentis, proprie loquendo de Agente, cujus scilicet actio est tantum ad intra.

Efficiens e agens distinguuntur, sicut acti et factio Relatio ali dependen essentialiter, alia accidentaliter alia nullo modo.

De hoc 1 dist. 26. I quo 1. dis

28. Idem dependet a se accidentaliter.

Ad aliud de relationibus (d) oppositis, dico quod relationes reales sunt in triplici differentia, quædam sunt relationes, quæ habent dependentiam essentialem, ut causæ ad causatum; aliæ sunt relationes originis, quæ tamen non habent dependentiam inter se, ut paternitas et filiatio in divinis; aliæ habent dependentiam accidentalem mutuo, ut movens et motum; motum enim non dependet essentialiter a movente, quia non dependet nisi ratione illius accidentis quod recipit, quiquid enim est de essentia moti præsupponitur motui.

Primæ duæ relationes repugnant in eadem natura vel persona sive supposito; secundæ repugnant in eadem persona vel supposito, quia nullum suppositum producit se; sed non repugnant tamen in eadem natura, si illa est illimitata, sicut patet quod in natura divina est producens et productum. Sed relationes tertio modo dictæ non repugnant in eodem sive natura sive supposito, quia idem potest acquirere sibi et efficere in se perfectionem suam accidentalem, et sic accidentaliter dependere a se. Unde dico, quod non repugnant ex ratione relationum oppositarum, ut oppositæ sunt, scilicet quod non possunt fundari in eodem, sed quia habent dependentiam essentialem.

Quæ relativa realiter opposita nequeunt esse simul?

Ad probationem, cum dicitur relativa realia esse opposita, et opposita non insunt simul, dico quod relativa realia hujusmodi denominative accepta, non sunt sic opposita, quod scilicet unum denominative sumptum, neget suum correlativum, ut scilicet quod sequatur, si est activum, ergo non est passivum; sicut inferunt contraria, ut scilicet, si hoc est album, ergo non est nigrum; sed in abstracto bene inferunt, ut, si est actio, ergo non est passio, vel si est motio activa, ergo non est motio passiva; tamen non repugnant quin possint simul esse in eodem, sicut repugnat albedo et nigredo.

Ad aliud, sustinendo quod quamquam voluntas sit activa, tamen intellectio vel objectum apprehensum est illud sine quo non (sicut ponunt alii, quod intellectio sine phantasmate non est in actu, et hoc facit naturalis ordo potentiarum), cum dicitur, quod tunc pari ratione posset dici quod lignum agit in se, et comburitur a se præsente igne, et ignis est sine quo non, et sic de aliis; dicitur quod non est simile, quia ignis approximatus huic combustibili, et illi æqualiter disposito, æqualiter comburit et uniformaliter ipsum lignum; duobus autem ostensis voluntati, quamvis æqualiter dispositis, non semper æqualiter vult voluntas, et ideo patet quod illud comburi non potest esse active a ligno, sicut volitio a voluntate. Sed hæc responsio non sufficit, quia diceret adversarius, quod hoc est, quia lignum naturaliter comburit se, præsente igne sicut causa sine qua non, sed voluntas libere; vel sic solve instantiam secundum aliam reportationem. 18.

Unde constat quod lignum non comburit se, sicut voluntas vult se?

Quare quodlibet non agit in se, sicut voluntas et intellectus.

Cum arguitur, (e) quod tunc sustineri posset, quod quodlibet ageret in se, puta, quod lignum comburet se præsente igne, sicut cau-

sa sine qua non; non sequitur, quia nos videmus quod iste ignis appositus alii combustibili quam ligno, comburit illud, et ideo scimus quod cum calefacit hoc lignum quod est actio sua. Sed hoc non sufficit (f), nam ego semper dicam, quod cuicumque combustibili applicetur ignis, si illud comburatur, hoc erit per actionem suam propriam in seipsum, necessitate naturali, tamen non sine igne præsente, sicut causa sine qua non, solum.

19. Dari aliquid prius effectu quod non sit causa ejus, sed aliquid sine quo non.

Dico igitur (g) hîc primo, quod oportet in hac materia, etiam secundum eos, dare aliquid prius, quod tamen non sit causa efficiens, sed sit causa sine qua non, et hoc probo per ipsum, qui hanc opinionem ponit. Nam secundum ipsum intellectus non est causa intellectionis, nec voluntas volitionis, sed solum phantasma est causa utriusque, et tamen secundum eum, impossibile est phantasma prius causare volitionem, nisi prius natura causet intellectionem, et ita ponit intellectionem esse causam sine qua non ipsius volitionis. Quod igitur voce negat, dictis suis affirmat, scilicet causam sine qua non. Intellectio enim secundum eum, est prior natura volitione, tamen in nullo genere causæ se habet respectu volitionis; quando enim aliquis effectus præcedit alium effectum ordine naturæ, non potest causa exire in actum causandi effectum posteriorem, non prius causato effectu priori illa prioritate. Exemplum, Sol non potest illuminare posteriorem partem medii, nisi prius natura illuminet partem propinquiorem, et tamen pars propinqua illuminata non habet aliquam rationem causæ respectu illuminationis partis magis distantis, quia et ipsa immediate illuminatur a Sole immediatione causæ. Unde esto quod phantasiatio vel objectum apprehensum requiratur ad hoc quod sit volitio, non tamen requiritur nisi sicut causa sine qua non.

Ad locum Arist. positum n. 3.

Secundo (h) ad auctoritatem Aristotelis *secundo de Anima*, cum dicit quod si sensus esset activus, semper sentiret, dico quod effectus prior non dependeret ab effectu posteriore, et si esset effectus simpliciter primus, non dependeret ab aliquo effectu, sed solum a suis causis; prima autem potentia inter potentias animæ est sensus exterior, ideo ejus effectus non dependet ab aliquo effectu, sed solum a suis causis; si igitur sensus exterior esset activus, et haberet in se principium sufficiens effectivum sensationis, ipse semper ageret. Sed sic non est de intellectu et voluntate, quia volitio est effectus posterior intellectione naturaliter, et intellectio phantasmate vel phantasiatione, et propter illum ordinem necessarium, non potest causari volitio a voluntate, nisi prius causetur ab intellectu intellectio; et simile est de intellectione respectu phantasmatis vel phantasiationis; quamquam igitur sensus semper ageret vel sentiret, si esset activus, non tamen oportet hoc dicere de voluntate, nec etiam de intellectu.

s. independenter ab objecti concursu, et sic expone Arist. dum ait si sensus esset activus semper sentiret.

Dico tertio (i), ad instantiam de ligno calefactivo sui, cum dicitur, 20.

Declarat quare lignum non se comburat sicut voluntas se vult. Vide d. 5. q. 2. primi.

si ita esset de voluntate, ita posset dici de quocumque alio, scilicet quod lignum comburit seipsum præsente igne, qui est causa sine qua non, concedo quod existens in actu primo movendi se, seipso active et non alio, exit in actum secundum, sicut habens scientiam in actu primo, non indiget aliquo effectivo vel motivo ducente ipsum ad actum considerandi, nisi habens actum primum deficiat in aliquo, quod necessario requiritur ad hoc, quod possit exire ad actum secundum; sicut quamvis oculus hominis, qui non potest immutare medium, haberet actum primum videndi, non tamen posset videre rem in tenebris.

Sed rationabile est, quod tam nobilis perfectio animæ, cujusmodi est voluntas, qua anima est in actu primo, possit exire in actum secundum, quo anima formaliter perficitur in actu secundo, nullo alio activo requisito; sed ad hujusmodi passiones, quæ sunt calefieri et humectari, quibus corrumpitur natura ligni et non perficitur, non potest poni rationabiliter ipsum lignum habere actum primum seu principium activum, quo active præsente igne, sicut causa sine qua non solum, reducat se ad actum illum secundum, quo natura ligni corrumpitur.

ur volitio dependet o objecto, cum non sit ejus causa?

Si etiam instes sic (k) : Effectus non dependet a causis prioribus quantum ad suum fieri, nisi a materia et efficiente; cum igitur objectum respectu actus volitionis, non se habeat nec ut materia, nec ut efficiens; igitur volitio non dependebit ab objecto, et sic esse poterit sine objecto. Patet satis (l) per prædicta hujus objectionis solutio. Licet enim effectus dependeat solum a causis prioribus, (quantum ad suum *fieri per se* et suum *esse per se*) materia scilicet et efficiente, potest tamen dependere ex alio tanquam ex illo, quod est præexactum necessario.

Si dicas etiam (m) quod habens actum primum, potest esse ratio sufficiens actus secundi, non in se, sed in alio; contra (n), si nos ponamus quod hæc potentia prima est activa, puta calefactiva, quæro, quid reducit ipsam ad actum? Verbi gratia, quid reducit potentiam calefectivam ad actum, præsente ligno? certum est quod nihil, nisi ipsamet potentia activa, dicente Aristotele 5. *Met. text.* 2. *et* 3. quod ad idem genus causæ reducuntur ars et ædificator; sed ars non reducitur ad actum nisi a se, respectu artificiati; ergo potentia activa est de se sufficiens principium eliciendi actionem suam, quæ est actio vera de genere Actionis, cujus terminus est operatio. Forma igitur, quæ non habet actum primum vel principium activum, nisi respectu actus secundi immanentis seu operationis, quæ est terminus istius actionis, poterit habere hujusmodi actum secundum immanentem a seipsa, sicut potentia activa, quæ non est nata exire in actum secundum in alio receptum vel in aliud transeuntem exit a seipsa præsente objecto in actum illum.

Ad aliud (o) cum dicitur, causa æquivoca totalis est nobilior suo effectu, vel producens æquivocum

est nobilius producto; verum est quod est nobilius termino formali productionis, ratione cujus productum, quod est compositum unum per accidens, dicitur productum. Unde voluntas est nobilior volitione, non tamen oportet quod sit nobilior voluntate sub volitione formaliter existente; imo nobilior est voluntas volens actualiter, ratione bonæ volitionis, quam voluntas solum volens virtualiter. Ponitur exemplum, quod non oportet producens esse nobilius producto simpliciter, (nisi scilicet ratione termini formalis) de accidente generato in homine, de novo ab alio accidente, quod quidem accidens non generatur, puta albedo, sed homo albus, et tamen non oportet quod generans album sit nobilius homine albo.

Non generatur forma sed compositum.

COMMENTARIUS.

(a) *Ad primam rationem.* Respondet Doctor ad rationes opinionis Goffredi, quarum prima est talis, oportet movens et motum esse distinctum subjecto; sed in parte intellectiva animæ, nihil potest esse distinctum subjecto a voluntate, ergo, etc.

Doctor respondendo dicit ibi : *Ad probationem suam*, etc. quia dicit Goffredus quod ista sunt idem movens, motum esse in distincta subjecto, et idem movere se. Dicit Doctor quod secundum alium Doctorem hoc non concederetur, quia ipse diceret quod objectum cognitum, ut habet *esse* in ipso intellectu, id est, quod intellectio ipsius existens subjective in intellectu potest causare volitionem illius objecti in voluntate, et tamen talis intellectio non distinguitur subjecto a sua voluntate, et tamen non sequitur quod idem moveat se, quia intellectio, quæ est alterius rationis a voluntate, moveat voluntatem causando volitionem objecti in illa.

(b) *Sed ego dico*, etc. Hic dicit Doctor absolute, quod unum et idem simpliciter potest movere se, et quomodo hoc sit verum, dictum est *in primo, dist* 3. *quæst.* 6. Sequitur :

Cum dicis, etc. Goffredus probat per hanc propositionem, quod idem non possit movere se, ut puta, si dicis quod voluntas movet se causando volitionem in seipsa. Contra, quia qualis est voluntas in actu, ut activa, talis debet esse in potentia, ut passiva. Si ergo idem moveret se idem simpliciter esset actu tale, et non in actu tale ; cætera patent in littera.

(c) *Si dicas, quod agens virtualiter*, etc. Hic arguitur per exempla, quod existens virtualiter tale nunquam potest esse formaliter tale. Patet, quia Sol est virtualiter calidus, cum habeat in virtute sua producere caliditatem, et tamen non potest esse formaliter calidus.

(d) *Ad illud de relationibus*, etc. Idem habetur *in dist.* 2. *et* 3. et credo *in* 26. Expono tamen litteram. Nam cum dicit, *quod relationes causæ et causati sunt oppositæ, et inter illa est dependentia essentialis*, non sic debet intelligi, quod una relatio essentialiter dependeat ab alia, sed sic, quod tales relationes de necessitate sunt in talibus fundamentis, inter quæ fundamenta potest esse dependentia essentialis, quia res causata dependet essentialiter a re causante, et res causata dicit simpliciter aliam naturam et aliam essentiam a re causante, ut satis patet a Doctore *in primo, dist.* 2. Modo relatio causati de necessitate fundatur in alia natura, et terminatur ad aliam naturam causantem, et sic si in eadem natura esset relatio causæ et causati, ita quod secundum unam diceretur causata, et se-

cundum aliam causa, sequeretur quod idem essentialiter dependeret a seipso, quod est impossibile. Similiter cum dicit de relationibus originis sicut paternitas et filiatio in divinis, inter quas est tantum ordo originis principiati ad principians, et nullo modo causati ad causam. Nam filiatio in divinis de necessitate est alicujus suppositi, quod principiatur a Patre, et si tales relationes, puta paternitas et filiatio in divinis, possent fundari in eadem persona respectu ejusdem, tunc eadem persona esset principians et principiata, quod non est intelligibile ; tamen istæ duæ relationes fundatur immediate in eadem natura simplicissima, quia essentia divina, quæ est simpliciter in Patre et Filio et Spiritu sancto, et quod ipsa fundare possit hujusmodi relationes, soli essentiæ competit, propter infinitam perfectionem suam, ut patet a Doctore *in primo, dist.* 28. ubi hanc materiam pertractat. In creaturis vero est impossibile, quod una et eadem natura numero possit esse tota in duobus suppositis.

Quomodo essentia divina sit in tribus personis.

9. Exemplum. Deinde dicit Doctor, quod *sunt aliæ relationes, quæ habent dependentiam accidentalem mutuo, quæ insunt propter aliquod tertium causatum.* Exemplum : Voluntas ut causat volitionem in seipsa, habet relationem moventis ad seipsam motam, ut recipit ipsam volitionem a voluntate movente, vel ipsam causante dicitur moveri. Et ut intelligatur repeto unum simile, quod habetur a Doctore *in hoc secundo.* Nam primo inter voluntatem causantem volitionem et ipsam volitionem causatam, est relatio realis causantis ad causatum, et e contra. Secundo, ut ipsa eadem voluntas comparatur ad volitionem quam recipit ut perfectionem, inter ipsam et volitionem est relatio realis voluntatis perfectibilis ad volitionem perficientem, et e contra. Tertio, inter voluntatem producentem volitionem in seipsa ut moventem, et inter voluntatem recipientem ipsam volitionem ab ipsa voluntate movente est relatio realis, puta voluntatis motæ ad se ipsam moventem. Ex hoc potest satis patere una difficultas tacta a Doctore *in primo, dist.* 26. quia ibi dictum fuit, quod relatio realis semper est inter extrema realia et realiter distincta ; hoc non est simpliciter verum de omni relatione, ut est in proposito, et ipse etiam dicit quod inter voluntatem moventem et motam est relatio realis. Si tamen volumus dicere, quod omnis relatio realis est inter extrema realia realiter distincta, possumus sic dicere, vel quod illa extrema sint realiter distincta ad invicem, ut extrema relationis causantis ad causatum, et originantis ad originatum ; sed quando inter aliqua extrema sola ratione distincta, ut voluntas movens et mota, sufficit hoc, quod licet inter se non distinguantur realiter, tamen istæ relationes reales moventis et moti, et e contra, non possunt sibi inesse, nisi per aliquod realiter distinctum, et sic relationes voluntatis moventis et voluntatis motæ insunt voluntati propter volitionem realiter distinctam, et ab eadem voluntate causatam et receptam.

Nota.

Speculare hanc propositionem.

(e) *Cum arguitur,* etc. Quia si voluntas est causa totalis volitionis, puta qua vult Joannem, tamen non potest causare illam, nisi prius Joannes præsentetur in *esse* cognito, quod requiritur ut causa sine qua non. Arguunt ipsi, quod sic possumus dicere quod quodlibet agat in seipsum, et sic lignum calefacit seipsum, licet hoc non possit nisi igne præsente ut causa sine qua non. Dicerent ergo, quod non est simile, patet, quia si ignis applicatur alteri combustibili a ligno, ita comburit aliud combustibile sicut et lignum ; igitur signum est , quod ista 10.

combustio est ab ipso igne, et non a ligno, quia ignis agit mere naturaliter. Non est sic de voluntate, quia posito alio volibili, non sequitur volitio de facto illius ut experimur; ergo signum est quod ipsa voluntas habet in potestate sua ipsum velle, cum modo vult unum modo aliud.

(f) *Sed hoc non sufficit,* etc. Hìc Doctor adhuc respondet pro adversario, et sic in tota ista littera non solvit quin si voluntas potest producere ipsum *velle,* ut causa totalis, præsente tamen objecto ut causa sine qua non, quod similiter lignum non possit se comburere ut causa totalis, præsente tamen igne ut causa sine qua non; sed post infra ibi: *Dico tertio ad instantiam,* solvit quod est simile de ligno et voluntate, et hoc idem *in primo dist.* 5. *quæst.* 2.

Quomodo dicatur causa sine qua non. Dubium.

(g) *Dico igitur.* Hìc Doctor vult habere intentum suum, etiam ex dictis hujus opinionis quod scilicet requiritur objectum ut causa sine qua non, et expono pro nunc, quid intelligat per *causam sine qua non.* Dicitur enim *causa sine qua non* respectu alicujus effectus, quæ nullo modo est productiva illius, sed tamen sine ipsa non est causa productiva illius, quia non potest illum effectum producere, nisi prius præexigat aliquid aliud, ut patet, quia voluntas non potest causare *velle* alicujus objecti nisi prius sit cognitum, et sic præexigitur cognitio illius, ut causa sine qua non, et dat exemplum de Sole illuminante.

11. Sed occurrit difficultas, quia si Doctor vult sustinere quod voluntas sit causa totalis volitionis, videtur quod tunc argumentum quod facit *dist.* 3. *q.* 7. *primi,* probando quod intellectus non sit causa totalis intellectionis, non concludat, quia dicerent, ut dictum est ibi, quod objectum requiritur ut causa sine qua non.

Responsio.

Dico, quod argumentum ibi concludit, hìc autem non, et ratio est propter ordinem potentiarum, nam intellectus ut intellectus est, non præsupponit de necessitate actionem alterius potentiæ circa objectum, quod habet intelligere; voluntas vero quæ est posterior ipso intellectu, de necessitate naturæ præsupponit ipsum intellectum ut prius operativum, ut patet a Doctore *in* 1. *dist.* 2. non potest ergo voluntas exire in actum suum, nisi prius intellectus exierit cognoscendo illud objectum, quod voluntas vult; requiritur ergo primo cognitio illius objecti ut causa sine qua non respectu volitionis, et hoc solum propter ordinem potentiarum. Sicut etiam si voluntas esset prior intellectu, prius nata esset operari quam intellectus intelligere, ut patet a Doctore *in primo.* Argumentum ergo Doctoris probat, respectu autem voluntatis non est ad propositum.

(h) *Secundo, ad auctoritatem.* Hìc Doctor respondet ad argumentum Goffredi quo probabat quod si voluntas, etc. Respondet Doctor quod non est simile de sensu et voluntate, quia sentire, puta videre, in ordine potentiarum, puta potentiæ visivæ sensus communis intellectus et voluntatis est simpliciter primus effectus, sicut etiam audire, et hic effectus non præsupponit alium, sive aliam operationem, ut patet; si igitur sensus aliquis, puta visus, esset activus visionis ut causa totalis, semper videret; *velle* vero est effectus posterior intellectione, et hoc de necessitate naturæ, et ideo non sequitur quod si voluntas est activa volitionis, quod semper possit velle objectum, quia requiritur intellectio illius objecti tanquam effectus simpliciter prior.

(i) *Dico tertio ad instantiam de ligno calefactivo sui.* Hìc Doctor solvit instantiam de ligno, quod non calefaciat se, et responsio stat in hoc, quia aliud est lo- 12.

An lignum calefaciat se.

qui de perfectione activa potentiæ, et de actione corruptiva, nam rationabile est, quod potentia perfecta et nobilis habeat in potestate sua activa actionem perfectivam ipsius, cujusmodi perfectio est intellectio et volitio, nam ad talem perfectionem est naturalis inclinatio, sed non est rationabile, quod aliquod ens habeat actionem sui corruptivam, cum nullo modo inclinetur ad corruptionem sui; si igitur lignum posset calefacere se, et sic comburere, tunc ageret ad corruptionem sui, quod videtur omnino irrationabile.

Si dicatur: Nonne viventia habent in potestate sua activa actionem qua se corrumpunt, etc. Dico quod nihil agit ad corruptionem sui, et si viventibus accidat talis corruptio, non est quod una pars agat in seipsam corrumpendo, sed quia una pars agit in aliam, reddendo illam improportionabilem ad animationem, ut satis patet a Doctore *supra in hoc* 2. *dist.* 15. *et* 19.

(k) *Si etiam instes sic,* etc. Quia dictum est supra, quod volitio non potest causari a voluntate circa aliquod objectum, nisi illud objectum prius sit cognitum. Sed arguit Doctor hîc, quod non necessario prærequiritur tale objectum sic cognitum, quia effectus quantum ad suum *fieri* non dependet nisi a materia et efficiente tanquam a causis prioribus. Hoc de se patet, quia si ignis ab alio igne producatur, quando fit ignis, dependet tantum ab igne producente, et a materia in quam agit ignis. Forma autem partis in eodem instanti quo fit in materia, statim effectus habet totum suum *esse*, quia posita forma in materia, in eodem instanti resultat *esse* totius, ut patet a Doctore *in* 4. *dist.* 1. *q.* 1. Si dicatur: Nonne etiam dependet a fine tanquam a causa priori.

13. Dico, quod licet finis sit prima causa movens efficiens in ratione amati et desiderati, ut satis probatum est a Doctore *in* 1. *dist.* 2. tamen ipse finis nihil causat de effectu in re, et per talem motionem nihil causatur; solum enim movet Metaphorice et non realiter, ut patet a Doctore *in q. ultima prologi.* Loquitur ergo hîc, quod effectus quantum ad suum fieri reale tantum dependet a materia et efficiente tanquam a causis prioribus realiter causantibus; cum ergo talis volitio dependeat ab objecto tanquam a causa materiali, patet, quia ipsa volitio est forma simplex et non composita ex materia; patet enim quod volitio, qua volo Franciscum jam cognitum, non pertinet ad *esse* ipsius voliti ut materia illius, nec ut subjectum materiale, quia volitio tantum recipitur in voluntate, et per se non dependet ab objecto ut a causa efficiente; ergo nullo modo talis volitio dependet ab objecto cognito, et si sic, potest esse volitio absque tali objecto, et per consequens objectum in *esse* cognito non præsupponitur ut causa sine qua non.

Quomodo finis moveatur primo, cont. 55.

(l) *Patet satis.* Hîc notatur duplex dependentia: Una est essentialis, qua unum essentialiter dependet ab alio, ut causati ad causam efficientem, et causati materialis ad causam materialem et formalem, et etiam accidentis ad subjectum. Alia est dependentia quæ tantum dicit præsuppositionem unius ad alterum, sed posterius non dependet ab illo præsupposito in aliquo genere causæ, sed quia potentia posterior non potest producere suum effectum, nisi potentia prior prius producat, ut supra declaratum est.

Duplex dependentia.

(m) *Si dicas etiam, quod habens actum primum,* etc. quia dictum est supra, quod voluntas potest esse causa totalis sui actus, Respondent, quod verum est de causa totaliter producente effectum in materiam extrinsecam, non autem de causa totali producente effectum in seipsa,

Quomodo voluntas possit esse causa sui actus.

quia bene concedunt, quod talis causa producens effectum in materiam intrinsecam, præsupponit illam materiam circa quam agit, et sic tali materia præsente semper potest agere. Si ergo voluntas potest producere volitionem in se tanquam in subjecto, ut causa totalis, cum semper sit sibi præsens in ratione receptivi, respectu cujuscumque volitionis, sequitur quod semper potest producere volitionem cujuscumque objecti absque præsentia talis objecti, sed hoc est falsum ; ergo sequitur quod non potest esse causa totalis volitionis in se.

14. (n) *Contra.* Hic intendit Doctor probare quod ipsa voluntas, quæ est potentia activa, et non factiva ex seipsa, exit in actum quem recipit, et ponit simile de potentia factiva ; nam ex quo ars et ædificator pertinent ad genus causæ, 5. *Met.* quia utrumque ad genus causæ efficientis pertinet, licet diversimode, quia ars se habet in ratione *quo,* ædificator autem in ratione *quod* ; nam ars ædificandi est ratio formalis ædificandi, qua mediante ædificator ædificat, sicut sæpe dictum est, quod in causis effectivis ponitur *quo,* quod est ratio formalis efficiendi, et *quod,* quod est illud quod agit per illam rationem formalem. Dicit ergo Doctor, si ponatur aliqua potentia vere factiva, quia reducit ipsam ad actum, certum est quod ex seipsa reducitur, nam præsente materia, quæ est receptiva factionis, statim ex seipsa reducitur ad actum circa talem materiam. Si modo est talis potentia, quod solum dicatur activa, cujus actio dicatur operatio, et per consequens talis operatio est immanens, quia recipitur in illa potentia, manifestum est quod talis potentia activa ex seipsa reducitur ad talem operationem quam recipit. Et nota ibi in principio cum dicit: *potentia prima activa,* si intelligat potentiam primam calefactivam pro primo principio formali producendi calorem, possumus dicere quod forma substantialis ignis est primo potentia calefactiva et vere activa, qua ignis producit calorem in seipso, ut patet a Doctore *in quarto in materia de Eucharistia,* et sic talis potentia est vere activa, cum ejus actio recipiatur in agente. Si vero accipiatur pro calore, puta existente in igne, non erit potentia activa propria, quia tunc sequeretur quod esset ratio formalis producendi calorem in igne, quod est falsum.

(o) *Ad aliud cum dicitur,* etc. In ista responsione Doctor præsupponit unum, scilicet quod loquamur de composito per se, quod est compositum ex materia et forma, quod primo et per se producitur, est ipsum compositum, ut patet 7. ***Metaph.*** Similiter compositum per accidens quod est compositum ex substantia et accidente, sive ex rebus diversorum Prædicamentorum, ut patet 5. ***Metaph.*** quod per accidens primo producitur, est ipsum compositum per accidens, et ex quo est ens per accidens, ideo dicitur productum per accidens. Item declaratum est supra *d.* 17. quod in generato per se, quod est compositum, terminus formalis generationis est forma partis. Sicut ergo in generatione per se, terminus formalis generationis per se, est forma partis compositi per se sic in generatione compositi per accidens terminus formalis compositi per accidens, est forma partis, nam album est compositum per accidens, terminus formalis istius compositi generati per accidens est ipsa albedo; similiter de voluntate. Sed quia forte posset quis dicere, quod causa æquivoca, ex quo producit effectum sive compositum quod sicut compositum est vere productum per se, aut tunc illud compositum est æqualis perfectionis, et tunc sequi- 15. Text. 23. et 26.

ur quod non est effectus æquivocus, aut majoris perfectionis, et tunc non potest produci a causa perfectiore, aut minoris, et tunc habetur intentum, scilicet quod causa æquivoca est nobilior effectu totali. Dico ergo, ut Doctor clarius intelligatur, quod causa æquivoca potest comparari ad effectum diversimode. Si enim causa æquivoca producit effectum quantum ad suum *esse*, certum est quod est nobilior absolute; et sic Doctor probat *in* 1. *dist.* 2. eminentiam primi efficientis, ex hoc quod est causa totalis omnium effectuum. Si vero comparetur causa æquivoca ad effectum, qui non dependet ab illa, quantum ad totum suum *esse*, sed quia tantum habet ab illa terminum formalem, qui est forma partis talis, causa æquivoca non est simpliciter nobilior toto effectu, sed tantum nobilior termino formali.

ausa uivoca obilior ectu.

19. cultas. Sed oritur difficultas, quia dicit Doctor quod voluntas formaliter volens est nobilior voluntate absolute sumpta, quia primo modo includit voluntatem et ipsum *velle*, secundo modo tantum voluntatem. Deinde dicit quod ipsa voluntas absolute virtualiter continet ipsam volitionem, ex hoc videtur quod contradicat sibi, quia expresse *in* 1. *d.* 2. *q.* 1. dicit quod majoris perfectionis est continere aliquid virtualiter, quam esse illud formaliter, et ideo ibi probat quod majoris perfectionis est in prima causa continere causalitatem secundarum causarum, quam formaliter, et tamen hic dicit quod voluntas habens volitionem formaliter est nobilior seipsa absolute sumpta, quæ ut sic, continet volitionem virtualiter. Respondeo et dico, quod esse virtualiter et absolute si comparetur ad esse tale formaliter, majoris perfectionis est esse tale virtualiter. Pono exemplum: Lignum est calidum formaliter a Sole calefaciente, Sol continet virtualiter illam caliditatem, certum est quod majoris perfectionis est habere in virtute sua posse producere talem caliditatem, quam quod lignum formaliter habeat illam, quia in primo dicit rationem activitatis; in secundo autem dicit rationem receptivitatis; in primo etiam dicit rationem dantis perfectionem effective, in secundo dicit rationem perfectibilis. Et hoc est quod Doctor in primo dicit, quod est majoris perfectionis in prima causa continere virtualiter potentiam calefactivam quam formaliter, nam ignis habet in se calorem formaliter quo calefacit, Deus autem habet in virtute sua perfectam causalitatem cujuscumque calefactionis. Modo, quod ignis habeat in se calorem formalem, hoc est magis imperfectionis, cum sit perfectibilis a tali calore; absolute igitur loquendo, continentia virtualis est nobilior continentia formali, et in Deo nullius potest esse continentia virtualis et formalis, quia quidquid in Deo est, est idem quod Deus realiter et essentialiter; contentum autem virtualiter semper distinguitur essentialiter a continente, loquendo de propria continentia virtuali, et ideo contentum virtualiter non potest esse contentum formaliter in Deo, et si aliquando in creaturis idem contineat virtualiter et formaliter ut voluntas, patet supra, adhuc dico quod ipsa voluntas absolute sumpta, ut virtualiter continet volitionem, est nobilior absolute seipsa, ut continet ipsam volitionem formaliter, patet, quia prima continentia est tantum cum perfectione, et nullo modo ex parte sua includit aliquam imperfectionem. Secunda autem continentia semper includit imperfectionem in continente, quia includit potentialitatem ad sic vel sic perfici; licet ergo ipsa volitio sit aliqualis perfectio in continente ipsam formaliter, tamen in ipsa voluntate continente necessario includitur imperfectio. Et si habere illam volitionem sit aliqualis perfectio, illa per-

ponsio.

Continentia virtualis est nobilior continentia formali.

fectio est supplens imperfectionem, quia si voluntas esset de se perfecta, non posset recipere volitionem realiter a se distinctam, sed esset simpliciter eadem, sicut patet de voluntate divina et ejus volitione *in* 1. *d*. 2. Voluntas vero ut continens virtualiter, et ut sic, nullam imperfectionem includit, nam continentia virtualis ponitur formaliter in Deo. Illud vero quod formaliter includit imperfectionem non potest formaliter esse in Deo, cujusmodi est continentia formalis.

Posset forte oriri alia difficultas, quia si continere virtualiter vel esse virtualiter tale, est majoris perfectionis absolute quam esse formaliter tale, videtur quod majoris perfectionis esset in essentia divina, quod sit virtualiter bona quam formaliter bona. Nam si bonitas esset virtualiter distincta ab essentia divina, vere virtualiter contineretur in illa, ut patet a Doctore *in q. de subjecto Theologiæ,* dico quod omne contentum virtualiter in aliquo necessario includit imperfectionem, quia dependentiam essentialem; et sic bonitas virtualiter si contineretur in Deo, in illa esset imperfectio, si vere esset separabilis virtualiter contineretur, sed casus est impossibilis. Est ergo maxime perfectionis in essentia divina, quod ab ipsa pullulent hujusmodi perfectiones formaliter infinitæ.

SCHOLIUM.

Solvit argumenta posita n. 5. pro opinione Henrici, quæ tribuitur D. Thomæ, et ostendit quomodo causa per se sit aliquando prior, et aliquando posterior origine, causa per accidens.

21. Non rejicit ut improbabile intellectionem concurrere

(p) Ad illud de balneo, si sustineatur quod objectum movet potentiam objective, licet non sit causa totalis, potest tunc sustineri quod balneum intra movet ut efficiens, et extra ut finis. Sustinendo tamen quod sit tantum causa sine qua non, et nullo modo movens effective, tunc oportet glossare quod non movet effective per se, sed per accidens.

ad volitionem.

(q) Dices, causa per se est prior causa per accidens; sed objectum prius est natura et origine volitione voluntatis, vel voluntate volente; ergo, etc.

Causa per se aliquando prior, aliquando est origine posterior causa per accidens. text. 1. d. 2. q. 1.

(r) Dico quod causa per se est prior causa per accidens, vel natura vel perfectione; non autem semper origine vel natura, sicut amotio vel fractio trabis est causa per accidens, descensus gravis est prior natura causa per se ipsius motus gravis. Causa etiam per accidens reducitur ad causam per se priorem, vel ad seipsam, ut est causa per se, respectu alterius effectus, sicut fodiens foditione est causa per accidens inventionis thesauri, et est causa inventionis aquæ per se; et ut per accidens reducitur ad seipsam ut per se, vel reducitur ad aliam per se priorem perfectione, ut dictum est.

Ad aliud de appetitu sensitivo, qui movetur ab appetibili, dico quod est ad oppositum, quia ex hoc movetur appetitus sensitivus sic, quia non est liber, sed alius est liber. Unde Damascenus *lib.* 2. *c.* 22. *et* 23. dicit quod *Sensitivus ducitur et non ducit, sed intellectivus ducit et non ducitur.*

COMMENTARIUS.

18. Ad opinionem Henrici,

(p) *Ad aliud de balneo,* etc. Doctor dicit hic duas responsiones. Prima, quod si sustineatur quod objectum cognitum est

Quodlib. q. 5. causa ipsius volitionis, debet exponi de causa tantum partiali, sicut etiam dictum est supra de objecto respectu intellectionis, ut patet *in* 1. *d.* 3. *q.* 7. Secunda responsio est, quod si teneatur quod non sit causa effectiva, sed tantum causa sine qua non, Doctor dicit quod objectum est causa per accidens, et hoc magis placet, sicut etiam dicimus, quod quando sunt duo effectus ordinati ab eadem causa, prior dicitur causa sine qua non respectu posterioris; et sic potest dici causa per accidens respectu posterioris, non quod producat ipsum quantum ad *esse*, nec quod aliquid faciat ad productionem illius, quia si, per possibile, ille effectus prior non esset, illa causa produceret secundum. Dicitur ergo causa per accidens, quia accidit sibi quod prius habeat *esse* quam effectus posterior, et quod præexigatur; sic dico de objecto cognito, quod dicitur causa per accidens respectu volitionis, modo præexposito. Et ista secunda responsio, judicio meo, est tutior et magis ad mentem Doctoris, qui ponit voluntatem creatam essentialiter liberam ex hoc, quod habet in potestate sua actum suum, ut patet *in* 1. *d.* 1. 2. *et* 17. et ubique quærit istam libertatem voluntatis salvare, quod si objectum cognitum esset causa partialis illius, non posset ita salvari sua libertas.

19. (q) *Dices causa per se,* etc. Hîc Doctor arguit probando quod non sit causa per accidens, quia tu dicis, quod voluntas est causa per se volitionis, et objectum est causa per accidens. Causa autem per accidens semper est posterior per se; si ergo objectum concurrit ut causa per accidens, erit posterius voluntate, ut causa per se, causa autem per se ut prior et disposita producit effectum; ergo ipsa voluntas potest producere volitionem absque hoc, quod præexigatur objectum cognitum.

(r) *Dico quod causa per se,* etc. Hæc responsio est valde notanda. Nam dicit Doctor quod causa per se dicitur prior causa per accidens prioritate perfectionis, non autem prioritate naturæ, imo aliqua posterioritate naturæ est posterior, ut patet, quia si aliquod grave cadat a casu super trabem, fractio trabis est causa per accidens respectu motus naturalis ad centrum ipsius gravis. Hîc tamen posset objici, quia Doctor *in* 1 *dist.* 2. *q.* 1. volens probare quod Deus sit intelligens et volens, dicit ibi quod *omni causa per accidens aliqua est prior per se,* et ibi loquitur non tantum de prioritate perfectionis, sed de prioritate naturæ et forte durationis. Dico, quod facilis est solutio, quia ibi vult absolute, quod detur aliqua per se causa effectiva, quæ sit prior omni per accidens, non enim dicit ibi quod omnis causa per se sit prior quacumque per accidens, sed quod aliqua de necessitate, hîc autem dicit quod non omnis causa per se est prior omni causa per accidens.

Quomodo causa per se sit prior causa per accidens.

SCHOLIUM.

Resolvit Doctor nihil aliud a voluntate esse causam totalem volitionis, et præter allata addit quod alias nihil eveniret contingenter, de quo habet subtilissimum discursum directe destruentem prædeterminationem physicam voluntatis.

(a) Dico ergo ad quæstionem quod nihil aliud a voluntate est causa totalis volitionis in voluntate. Una ratio præter prædictas est ista: aliquid evenit in rebus contingenter, et voco contingenter evenire, evitabiliter evenire; aliter si omnia inevitabiliter evenirent, non oporteret consiliari, neque negotiari, ut dicit Aristoteles *primo Periherm.* Quæro ergo illud, quod contingenter evenit, unde 22.

c. ult.

vel a qua causa eveniat? Non a causa determinata, quia pro isto instanti, pro quo est sic determinata, effectus non potest evenire contingenter; ergo a causa indeterminata ad alterutrum oppositorum; aut ergo illa causa potest seipsam determinare contingenter, ad unum illorum, cum non possit in utrumque simul, sicut dicit Aristoteles 9. *Metaph.* de potentia rationali; vel non potest seipsam determinare, sed aliud determinat ipsam ad unum illorum. Si potest seipsam determinare ad unum illorum contingenter vel non inevitabiliter, habetur propositum. Si ab alio determinatur ad unum illorum, vel ergo necessario, vel contingenter? Si necessario effectus evenit inevitabiliter; si determinans contingenter et evitabiliter ad unum illorum determinat, ita quod possit determinare ad aliud tale determinans, non potest esse nisi voluntas, quia omnis causa naturalis activa est determinata ad unum effectum; vel si causa naturalis est indeterminata, non potest seipsam nec aliam determinare.

Text. 10. Non est libertas in eo qui non potest se determinare ad actum.

Dices, ista indeterminatio est ex parte intellectus sic repræsentantis ipsum objectum voluntati, ut fore vel non fore. Contra (b), intellectus non potest determinare voluntatem indifferenter ad alterum contradictoriorum, puta hoc fore vel non fore, nisi de uno demonstrando, et de altero paralogizando sive sophistice syllogizando, ita quod in concludendo decipiatur; ergo si illa contingentia, qua hoc potest fore vel non fore, sit ab intellectu dictante sic propter conclusiones oppositas, secundum hoc a voluntate Dei vel a Deo nihil contingenter eveniret, quia ipse non paralogizat, nec decipitur; sed hoc est falsum et improbatum *dist. 8. primi libri quæst. ultim.*

Intellectus non potest determinare voluntatem ad alteram partem.

Item, intellectus agit modo maxime naturali, per Augustinum, *tertio de Trin.* et in multis aliis locis, ideo intellectum ponit principium appropriatum respectu productionis Filii in divinis, qui maxime naturaliter producitur; ergo intellectus minime est causa indeterminata respectu alicujus effectus, sed determinata. 23.

2. Physic. com. 49.

Dices, Philosophus dividit naturam contra intellectum, et contra agens a proposito; non igitur intelligit, quod intellectus sit causa per modum naturæ. Dico (c), quod intellectus potest accipi, vel per se, secundum quod est quædam potentia operativa tali operatione distincta contra operationem voluntatis, et sic quantum est de se naturaliter agit; vel secundum quod est potentia practica respectu agibilis extra, et sic pro eodem Philosophus habet artem, intellectum, propositum, electionem et appetitum. Et isto modo accipiendo intellectum, distinguit agens per intellectum contra agens per naturam, et illo secundo modo frequenter loquitur de intellectu fere *per totum librum Ethicorum, et 9. Metaph. et 3. de Anima et 2. Phys. de potentia rationali*, sed primo modo parum loquitur Philosophus de intellectu.

Arist. sumit intellectum, ut opponitur, nunc naturæ, nunc voluntati, sed raro primo modo. Text. 10. per totum. T. com. 49.

Item, sine omni contradictione posset intelligi appetitus intelle-

ctivus non potens se determinare, si appeteret per modum naturæ; sic fingit Anselmus *de casu diaboli, cap.* 12. quod esset unus Angelus, qui haberet intellectum et appetitum tantum respectu affectionis commodi, et non data esset ei affectio justi, iste Angelus non posset appetere nisi tantum intelligibilia, et hoc per modum naturæ, sicut appetitus sensitivus appetit convenientia secundum sensum; sed si libertas in appetitu intellectivo esset causata naturaliter ab intellectu, non posset esse aliquo modo appetitus intellectivus, et non liber, nec etiam intelligi.

24. Ad arg. 1. Ad primum principale, (d) qui diceret, quod objectum movet voluntatem effective, non tamen ut totalis causa, sed ut aliquid ibi faciens, tunc non esset glossanda auctoritas, quod movet, scilicet metaphorice, et tunc auctoritas esset pro me, vel sustinendo et dicendo quod appetibile movet appetitum tantum metaphorice, tunc debet intelligi, quod sicut appetibile movet appetitum metaphorice, ita appetitus sic motus movet effective membra ad exequendum, ut acquiratur illud appetibile. Et cum dicitur, æquivocaret de *movente,* hoc nihil valet, quia non oportet quod omnia ordinata secundum rationem causandi, sint ordinata in uno genere causæ. Causa enim efficiens ordinatur ad finalem, quæ est causa alterius generis, quæ movet metaphorice. Unde potest dici, quod Aristoteles assignat ibi ordinem causarum qualitercumque moventium. Et non est mirandum si glossatur auctoritas Aristotelis sic, quando auctoritas una dignior et superior, scilicet Scripturæ, glossatur mirabilius, utpote quod una pars illius auctoritatis refertur ad quemlibet Sanctum, et altera solum ad Christum, quæ tamen videtur apparentius loqui de uno et eodem, sicut ista, *Eccl.* 31. *Qui potuit transgredi et non est transgressus;* qui potuit transgredi, ad quemlibet Sanctum refertur, et non est transgressus, ad solum Christum.

Quia etiam B. Virgo in Adamo transgressa est, numquam tamen actu infecta, de quo 3. d. 3. q. 1.

Ad arg. 2. Vide Magistrum in 3. d. 12. c. pen. et dist. 16. q. 2. ad fin.

Ad aliud concedo, quod voluntas est potentia activa. Et cum dicitur, quod potentia activa est principium transmutandi aliud, inquantum aliud, dicitur quod ibi datur definitio potentiæ factivæ, et concedo quod idem non potest facere seipsum.

Medicus ut sanabilis, aliud a seipso ut sanans.

Sed dico aliter (e), quod Aristoteles *in quinto et nono Metaph.* ubi hoc dicit, ponit exemplum de medico qui sanat seipsum, qui tamen non est aliud a seipso, sed inquantum medicus est sanans, est aliud a seipso inquantum sanatur; sanatur enim inquantum infirmus, non inquantum medicus. Sic dico in proposito, quod voluntas inquantum potentia activa, quæ potest elicere suam volitionem, est alia formalis ratio a potentia vel ratione recipiendi suam volitionem ipsam perficientem. Unde ly *inquantum aliud* reduplicat formalem rationem aliam, solum quando movens et motum sunt indistincta subjecto, sed quando sunt distincta subjecto, replicat rem aliam, et rationem aliam.

25. Ad. 3. Ad aliud dico (f), quod accidens per accidens non nisi a principiis intrinsecis alicujus entis oritur; cum enim causare tale accidens per accidens, puta volitionem, nullam perfectionem tollat a causante, vel imperfectionem ponat in recipiente, quia potius ipsum perficit, concedendum est quod talis forma perfecta, puta voluntas, possit causare in se volitionem, quæ scilicet est tale accidens per accidens. Item oportet ponere quod tale accidens per accidens, cujusmodi est volitio, ab aliquo procedat; nec potest poni (ut probatum est supra) quod procedat nisi ab illo, quod contingenter se habet ad illud; ideo illud non valet.

Accidens per accidens procedit sæpe ab eo in quo est.

Ad 4. Ad aliud de potentia contradictionis, quod est in potentia contradictionis ad aliqua, non se determinat ad unum illorum, dico quod aliqua est forma in potentia contradictionis, ut scientia, quæ est contrariorum, et ista non potest se determinare, quia est diminuta et imperfecta quantum ad hoc, et respicit utrumque contrariorum. Unde Aristoteles *text.* 3. *et* 10. vult quod si ex se, sine alio determinante, procederet ad actum, simul produceret contraria. Alia est forma in potentia indeterminata, perfecta tamen, et non diminuta objecto sibi præsentato, cujusmodi est voluntas, et ista potest se determinare, et etiam alia. Unde Aristoteles *nono Metaph.* quia dixerat, quod scientia est contrariorum, et tamen ad nullum illorum potest se determinare, ideo subdit determinativum : *Hoc autem dico appetitum vel prohæresim.* Potentia igitur rationalis perfecta, cujusmodi est voluntas, quamvis sit* contradictoriorum, poterit determinare se objecto præsente, ad unum illorum.

Quia scilicet est determinatum liberum potens est se determinare vel cessare.

* al. contrariorum.

COMMENTARIUS.

20. (a) *Dico ergo ad quæstionem.* Hic Doctor vult expresse quod nihil aliud a voluntate sit causa totalis ipsius volitionis, sed non negat expresse quin aliquid aliud possit esse causa partialis, et probat quod voluntas est causa volitionis saltem partialis. Ubi aliqua sunt declaranda, quia quando dicit de causa determinata ad unum effectum, accipit causam determinatam ad unum effectum contradictorie, sicut calor est sic causa determinata ad calefaciendum, quod præsente calefactibili non potest non calefacere ; et quando dicit de causa indeterminata, debet accipi *indeterminata* contradictorie, ita quod talis causa, stante etiam optima dispositione objecti, potest agere in illud, et non agere; et hæc est sola voluntas, quia præsente objecto potest velle illud et non velle, quod est suum contradictorium ; ideo dicit Doctor, si est indeterminata ad opposita contradictoria, aut potest se determinare ad unum illorum contingenter, ita quod si in facultate sua posse illud vel posse aliud, ad utrumque enim simul non potest se determinare, quod enim aliqua voluntas in eo instanti, simul velit Franciscum esse quo non vult Franciscum esse impossibile, ut probat Doctor *in primo, dist.* 39. Si dicas, quod non potest se determinare ad unam illorum, sed aliud determinat ipsam, ergo vel necessario vel contingenter. *Dices, ista indeterminatio,* id est, quod si intellectus repræsentat voluntati hominem risibilem esse diligibilem, quod talis intellectio est causa

Quomodo voluntas sit causa volitionis.

dilectionis illius. Si vero repræsentat hominem risibilem non esse diligibilem, quod talis intellectio est causa alterius oppositæ, puta non dilectionis vel odii, ita quod talis determinatio est ex alia et alia intellectione objecti.

(b) *Contra.* Dicit Doctor quod et si intellectus per verum syllogismum ostendit vel concludit hominem risibilem esse diligibilem, et posito quod cognitio illius conclusionis sit causa talis volitionis, intellectus tamen oppositum illius, quod est hominem risibilem esse diligibilem, non potest concludere nisi per syllogismum falsigraphum, et hoc non potest esse nisi talis intellectus decipiatur ; sed non est credibile quod intellectus, maxime nudus, ut animæ separatæ vel Angeli, sic decipiatur, et posito quod omnis intellectus creatus deciperetur, intellectus tamen divinus non decipitur.

21. An intellectus agat per modum naturæ.

(c) *Dico, quod intellectus.* Hîc Doctor exponit dictum Philosophi, sed diffusius *in primo dist.* 2. *parte* 2. Dicit ergo hîc, quod si accipiatur intellectus per se, ut est quædam potentia operativa distincta a voluntate, quod bene tunc agit per modum naturæ, quia præsente objecto non potest non causare intellectionem illius ; si vero accipiatur secundum quod est potentia practica respectu agibilis extra, dicit quod proprie non agit per modum naturæ, quod sic expono, nam *in d.* 24 *hujus secundi* expositum est, quod cognitio proprie practica est cognitio medii ordinati ad finem, quem voluntas vult assequi, ita quod est cognitio medii conclusi per syllogismum practicum, cujus præmissæ sumuntur a fine ; quia ergo voluntas appetit talem finem, ideo imperat cognitionem medii necessarii, et sic talis cognitio producta ab intellectu per imperium voluntatis potest dici libere producta, participative tamen. Hoc modo intellectus ut est potentia sic practica, potest dici agere non per modum naturæ. Si etiam loquamur de intellectu perfectissime practico, qui non tantum cognitionem includit alicujus medii, sed etiam volitionem, ut exposui loco præallegato, patet tunc quod includit voluntatem agere mere libere. Si ergo intelligatur sic, quod intellectus per suam intellectionem dicatur causa partialis volitionis, et ipsa voluntas alia causa partialis, tunc ratione voluntatis concurrentis potest dici agens a proposito. Vel si quarto dicatur, quia Aristoteles parum agit de voluntate, quod quando dividit naturam contra intellectum, accipit *intellectum* pro voluntate, ut est pars suo modo animæ intellectivæ. Vel si quinto accipitur sic, quia sic voluntas utitur habitu quem habet, tota operatio procedens a voluntate et habitu dicitur contingenter producta, licet habitus concurrat de necessitate, ut patet a Doctore *in primo, dist.* 17. sic voluntas utitur intellectu vel specie intelligibili circa aliud et aliud objectum, ut patet a Doctore *in hoc secundo, dist.* 9. et sic accipitur intellectus ut distinguitur contra, naturam inquantum est in potestate voluntatis potentis ipsum intellectum firmare in cognitione objecti cogniti, vel avertere ab illo, et firmare ipsum in alia cognitione, ut clarius patet a Doctore infra, *d.* 42. Vel ultimo potest dici, quod ex hoc distinguit naturam contra intellectum sive contra agens a proposito ; nam agens a proposito duo includit, scilicet cognitionem agendorum et actionem illorum, et licet actio principaliter sit a voluntate, quæ imperat potentiis sensitivis et organicis, tamen quia non posset recte imperare ipsis, nisi præcederet recta cognitio, quæ dirigit voluntatem ad recte volendum et imperandum, ideo Aristoteles nominat ipsum intellectum, cujus principaliter est dirigere,

tamen includit semper voluntatem. Quilibet istorum modorum est sufficiens ad mentem Aristotelis.

Nunc Doctor respondet ad argumenta principalia. Et primo arguit. Dicit enim Aristoteles quod appetibile est movens non motum, appetitus movens ut motum, et tertio motum non movens. Exemplum : Sanitas corporalis est appetibilis a voluntate. Dicit Aristoteles quod appetibile movet voluntatem, et non movetur a voluntate, ideo movens non motum ; voluntas enim nihil causat in appetibili, voluntas vero est movens mota ; mota est enim ab appetibili et movet potentias organicas ad se, quando appetit illud appetibile, puta sanitatem ; potentiæ vero organicæ sunt tantum motæ a voluntate per imperium voluntatis ad prosequendum ipsum appetibile per media ordinata, et sic patet quod Aristoteles vult quod appetibile moveat voluntatem, quod non contingit nisi causando aliquid in voluntate, et nihil causat nisi volitionem illius appetibilis.

22. Quomodo Arist. nominet intellectum.

An appetibile moveat voluntatem.

(d) *Ad primum principale.* Nunc Doctor respondet ad argumentum, primo dicit sustinendo quod objectum cognitum sit causa partialis volitionis, quod auctoritas Aristotelis sic debet intelligi, quod appetibile extra tantum movet partialiter, id est, est causa partialis volitionis, quod est rationabilius. Expono Aristotelem, quia appetibile movet tantum ut finis, et sic movet Metaphorice, nam sanitas cognita ab intellectu movet voluntatem tantum Metaphorice, quia inquantum amata et desiderata, et sic voluntas amans illam et desiderans tanquam finem movet potentias organicas ad prosecutionem illius per media debita.

(e) *Sed dico aliter,* etc. Hic Doctor dat aliam responsionem de potentia activa, quia cum dicit, quod potentia activa dicit aliud inquantum aliud, si ly *inquantum aliud* reduplicat aliam et aliam rationem formalem, idem potest agere in semetipso, quia est alia forma vel ratio voluntatis ut agit, et alia inquantum patitur, nam ut agit est in actu virtuali ; ut vero patitur est in potentia formali, aut reduplicat aliam et aliam rem sub alia et alia ratione, et tunc idem non potest agere in seipsum, Licet hæc responsio satis sit bona, tamen prima magis placet. Doctor enim *in primo, dist.* 2. *part.* 2. *quæst.* 3. expresse exponit Aristotelem de potentia activa, quod respiciat aliud in natura. Ibi igitur loquitur de potentia propriissime sumpta, quæ est idem, quod potentia factiva propriissime sumpta ; hîc vero loquitur de potentia activa sive factiva large.

(f) *Ad aliud dico, quod accidens per accidens,* etc. Hæc littera ponderanda est, quia si Doctor intelligit quod *accidens per accidens* universaliter de omni accidente receptibili ab aliquo subjecto, quod egrediatur a principiis illius subjecti, a principiis dico, quæ sunt rationes formales recipiendi, sic verum est, quod omne per accidens receptum in aliquo subjecto præsupponit aliquid in illo subjecto, quod est ratio formalis recipiendi illud. Si vero intelligatur, quod egrediatur a principiis subjecti effective, hoc non est verum de quolibet accidente, nam multa sunt accidentia quæ causantur ab extrinseco, et multa sunt quæ effective producuntur a tali subjecto, ut patet de quantitate quæ effective causatur a substantia cujus est, vel calore in igne, qui effective causatur ab igne, et de intellectione causata effective ab intellectu. Dico tamen quod aliquod accidens egredi a principiis subjecti potest intelligi dupliciter. Uno modo, quod egrediatur a principiis speciei sive specificis, et sic accidens per accidens non egreditur ab illis proprie, sed bene propriæ passiones quæ insunt subjecto per

23. Nota.

Aliquod accidens egredi a principiis subjecti potest intelligi dupliciter.

se secundo modo, et tales passiones non dicuntur accidentia per accidens. Alio modo, ut egreditur a principiis individui, et sic multa accidentia, possunt egredi a principiis effective, puta volitio, intellectio, calor in igne, etc. Si dicatur calor in igne, nonne effective causatur a substantia ignis, ita quod substantia illa est ratio formalis causandi, et ut est talis ratio causandi præscindit a singularitate? Similiter iila substantia est ratio formalis producendi propriam passionem. Dico, quod propria passio sic oritur a principiis speciei in communi, etiam abstractis ab omni singularitate, quia talis causatio est tantum Metaphorica, ut exposui in alio opere meo. Calor autem bene egreditur a substantia ignis tanquam a ratione formali, ut etiam potest patere a Doctore *in quarto in materia de Eucharistia*; sed illa substantia ignis, ut præscindit a singularitate et ab existentia, est tantum causa in potentia remota, sed ut singularis est, et actu existens potest esse causa in potentia propinqua.

DISTINCTIO XXVI.

(*Textus Magistri Sententiarum.*)

De gratia operante et cooperante.

A. Aug. ad Valentinum in cap. 17. Quæ sit gratia operans et quæ cooperans. Aug. super illud Rom. Non est volentis neque currentis. Rom. 9. 16. Prov. 16. 9. et Ps. 36. 23. Aug. de perfectione justitiæ, cap. 19.

Hæc est gratia *operans* et *cooperans; operans* enim gratia præparat hominis voluntatem, ut velit bonum, gratia *cooperans,* adjuvat, ne frustra velit. Unde Augustinus *in libro de gratia et libero arbitrio :* « Cooperando Deus in nobis perficit quod operando incipit, quia ipse, ut velimus, operatur incipiens, qui volentibus cooperatur perficiens. Ut ergo velimus, operatur; cum autem volumus, et sic volumus, ut perficiamus, nobis cooperatur, tamen sine illo vel operante, ut velimus, vel cooperante, cum volumus, ad bona pietatis opera nihil valemus. » Ecce his verbis satis aperitur, quæ sit *operans* gratia, et quæ *cooperans. Operans* enim gratia est quæ prævenit voluntatem bonam ; ea enim liberatur et præparatur hominis voluntas, ut sit bona bonumque efficaciter velit. *Cooperans* vero gratia voluntatem jam bonam sequitur adjuvando. Unde Augustinus contra Julianum hæreticum, qui bonam voluntatem ex libero arbitrio tantum esse dicebat, atque hominem per liberum arbitrium posse bonum velle et operari sine gratia asserebat, ait : Apertam de commendatione gratiæ Apostolus sententiam protulit, cum ait : *Non est volentis neque currentis, sed Dei miserentis :* « Hoc si attenderes, Juliane, non extenderes contra gratiam merita voluntatis humanæ. Non enim ideo miseretur Deus alicujus, quia voluit et cucurrit; sed ideo voluit et cucurrit, quia misertus est Deus. Paratur enim voluntas hominis a Deo, et a *Domino gressus hominis diriguntur.* Ideoque congrue ait : *Non est volentis neque currentis, sed miserentis Dei ;* non quia hoc sine voluntate nostra agatur, sed quia voluntas nostra boni agit, nisi divinitus adjuvetur. » Unde alibi : « Apostolus ait : *Non autem ego, sed gratia Dei mecum.* Non ideo dicit, quia nihil boni agebat, sed quia nihil boni ageret, si illa non adjuvaret. » His testimoniis aperte insinuatur, quia voluntas hominis gratia Dei prævenitur atque præparatur, ut fiat *bona,* non ut fiat voluntas, quia et ante gratiam voluntas erat, sed non erat *bona* et *recta* voluntas.

1. Cor. 15. 10. Idem in epist. ad Bonifacium quæ est 106. in epist. circa finem.

Quid sit voluntas.

B. Aug. c. 10. Dubium 1. Rom. 9. 16. Aug. in Ench. c. 32. Aug. libr. ad Simplicianum primo circa medium q. 2. Ench. loco prius citato.

Voluntatem ipsam Augustinus *in libro de duabus animabus* ita definit : « Voluntas est animi motus, cogente nullo, ad aliquid non admittendum, vel adipiscendum. » Hæc autem, ut non admittat malum et adispiscatur bonum, prævenitur et præparatur Dei gratia. Unde Apo-

stolus gratiam prævenientem et subsequentem commendans, id est, operantem et cooperantem, vigilanter dixit: *Non est volentis neque currentis, sed Dei miserentis*; et non e converso, non est miserentis Dei, sed volentis et currentis. Nam si, ut quibusdam placuit, quod dictum est ita accipiatur: *Non est volentis neque currentis, sed miserentis Dei*, tanquam diceretur: non sufficit sola voluntas hominis, si non sit etiam misericordia Dei; contra dicitur, non sufficit etiam misericordia Dei, si non sit voluntas hominis. Ac per hoc, si recte dictum est illud, quia id voluntas hominis sola non implet, cur non etiam a contrario recte dicitur: non miserentis est Dei, sed volentis est hominis, cum id misericordia Dei sola non impleat? Homo enim credere vel sperare non poterit, nisi velit, nec pervenire ad palmam, nisi voluntate currat. Restat ergo, ut ideo ita recte dictum intelligatur, ut totum detur Deo, qui hominis voluntatem bonam prævenit et præparat adjuvandam et adjuvat præparatam, nolentem prævenit, ut velit, volentem subsequitur, ne frustra velit. » Ecce his verbis et aliis præmissis evidenter traditur, quia voluntas hominis præparatur et prævenitur gratia Dei, ut velit bonum, et adjuvatur, ne frustra velit.

Quod bona voluntas comitatur gratiam.

C. Confirmatur. Epist. 106. In gloss. super illud Itaque bona voluntas comitatur gratiam, non gratia voluntatem. Unde Augustinus ad Bonifacium Papam scribens contra Pelagianos inquit: « Cum fides impetrat justificationem, sicut unicuique Deus partitus est mensuram fidei, non gratiam Dei aliquid meriti præcedit humani. sed ipsa meretur augeri, ut aucta mereatur et perfici, voluntate comitante, non ducente, pedissequa, non prævia. » Ecce hîc expresse habes, quod gratia prævenit bonæ voluntatis meritum, et ipsa bona voluntas pedissequa est gratiæ, non prævia. Rom. 5. 1. Justificati igitur.

Quæ sit gratia voluntatem præveniens, scilicet fides cum dilectione.

D. Dubium 2. Aug. Epist. ead. c. 3. Rom. 5. 1. Rom. 3. 2. 4.

Et si diligenter intendas, nihilominus tibi monstratur, quæ sit ipsa gratia voluntatem præveniens et præparans, scilicet fides cum dilectione. Ideoque Augustinus *in eodem*, tractans quomodo justificati sumus ex fide, et tamen gratis, (utrumque enim dicit Apostolus, qui dicit: *Justificati ex fide*, alibi ait : *Justificati gratis per gratiam*), hoc, inquit ideo dixit, « ne fides ipsa superba sit, ne dicat sibi : si ex fide justificati, quomodo gratis? Quod enim fides meretur, cur non potius redditur, quam donatur? Non dicat ista homo fidelis, quia cum dixerit : habeo fidem, ut merear justificationem, respondetur ei : *Quid habes, quod non accepisti?* Fides enim, qua justificatus es, gratis tibi data est. Hîc aperte ostenditur quod fides est causa justificationis, et ipsa est gratia et beneficium, quo hominis prævenitur voluntas et præparatur. Unde Augustinus *in primo libro Retract.* « Voluntas est, qua et peccatur et recte vivitur. Voluntas vero ipsa nisi Dei gratia Dubium 3. 1. Cor. 4. 7. Causa justificationis. Cap. 9. in medio capitis.

liberetur a servitute, qua peccati serva facta est, et ut vitia superet adjuvetur ; recte pieque vivi a mortalibus non potest, et hoc beneficium, quo liberatur, nisi eam præveniret, jam meritis daretur et non esset gratia, quæ utique gratis datur. » Prævenitur ergo bona hominis voluntas illo gratiæ beneficio, quo liberatur et præparatur. Et illud beneficium recte fides Christi intelligitur, sicut Augustinus *in Enchiridio*, evidenter ostendit dicens : « Ipsum arbitrium liberandum est post illam ruinam a servitute peccati. Nec omnino per seipsum, sed per solam Dei gratiam, quæ in fide Christi posita est, liberatur, ut voluntas ipsa præparetur. » Ecce aperte dicit, gratiam, per quam liberatur arbitrium et præparatur voluntas positam esse in fide Christi. « Fides enim Christi, ut in eodem ait, impetrat quod lex imperat. »

Rom. 11. De beneficio quo voluntas liberatur et preparatur. Cap. 106. Cap. 107.

Quod bona voluntas, quæ prævenitur gratia, quædam Dei dona prævenit.

E. Aug. c. 32. Psalm. 58. 11. Psal. 22. 6. Matt. 5. 44. Luc. 11. 9. Rom. 9. 16.

Ipsa tamen eadem voluntas quædam gratiæ dona prævenit. Unde Augustinus *in Enchiridio*: « Præcedit bona voluntas hominis multa Dei dona, sed non omnia; quæ autem non præcedit ipsa, in eis est et ipsa juvat; nam utrumque legitur in sanctis eloquiis : *Et misericordia ejus præveniet me, et misericordia Dei subsequetur me.* Nolentem quippe prævenit, ut velit; volentem subsequitur, ne frustra velit. Cur enim admonemur orare pro inimicis nostris nolentibus pie vivere, nisi ut Deus in eis operetur et velle? Itemque, cur admonemur petere, ut accipiamus, nisi ut ab illo fiat quod volumus, a quo factum est, ut velimus? Unde Apostolus ait : *Non est volentis neque currentis, sed Dei miserentis.* » Ex his apparet, quod bona hominis voluntas quædam dona Dei prævenit, quia eam comitatur gratia adjuvans; et quibusdam prævenitur, quia eam prævenit gratia operans, scilicet fides cum charitate.

Quæ prædictis videantur adversari, scilicet quod videtur dici fidem esse ex voluntate.

F. Difficultas. Rom. 10. 10. Aug. tract. 26. Eph. 28. Gen. 24. 56.

Non est tamen ignorandum, quod alibi Augustinus significare videtur, quod ex voluntate sit fides, de illo verbo Apostoli : *Corde creditur ad justitiam*, ita super Joannem tractans ; « Ideo non simpliciter Apostolus ait *creditur*, sed *corde creditur*, quia cætera potest homo nolens, credere non nisi volens; intrare ecclesiam et accedere ad altare potest nolens, sed non credere.» Item *super Genesim*, ubi Laban et Bathuel dixerunt : *Vocemus puellam et quæramus ejus voluntatem,* dicit expositor (in glossa interlineari): quia fides est voluntatis, non necessitatis » Ad quod respondentes dicimus, non hæc ita accipienda fore, ut ex voluntate hominis fides intelligatur provenire, cum ipsa sit proprie *Dei donum,* ut ait Apostolus, et ex ea bona hominis merita incipiant. Per hanc enim, ut ait Augustinus *super Psalm.* 66. « Justificatur impius, id est, fit de impio pius, ut deinde ipsa fides incipiat per dilectionem operari, unde omnia bona merita

Responsio cum determinatione.

incipiunt.» Sed potius hæc ideo ita dicta sunt, quia non est fides, nisi in eo qui vult credere, cujus bonam voluntatem fides prævenit, non tempore, sed causa et natura. Unde Augustinus supra congruenter dixit, quod bona voluntas in eis donis *est,* quæ non præcedit, et ipsa *juvat;* quia ea *juvat* quibus prævenitur, dum eis consentit ad effectum boni, et in eis *est,* quia tempore ab eis non præceditur.

Quædam adhuc addit quæ graviorem faciunt quæstionem, scilicet quod cogitatio boni præcedit fidem.

G. Aug. c. 2. 2. Cor. 35. Cæterum hanc quæstionem magis acuunt et urgent verba Augustini, quibus *in libro de prædestinatione Sanctorum* utitur, pertractans illud verbum Apostoli : « *Non quod sufficientes simus cogitare aliquid a nobis, quasi ex nobis.* Attendant, inquit, hîc et verba ista perpendant qui putant *ex nobis* esse fidei *cæptum*, et *ex Deo* esse fidei *supplementum.* Commendans enim istam gratiam, quæ non datur secundum aliqua merita, sed efficit omnia bona merita, inquit : *Non quod sufficientes simus cogitare aliquid boni,* scilicet ex nobis. Quis autem non videat, prius esse *cogitare* quam *credere?* Nullus quippe

Quid sit credere. Determinatio. Epist. 144. 2. Cor. 3. 6. Rom. 5. 3. Rom. 3. 27. Aug. lib. de spiritu, et lit. cap. 14. et Greg. Homil. 27.

credit aliquid, nisi prius cogitaverit, esse credendum. Si ergo *cogitare bonum*, non est ex nobis, ut hîc Apostolus tradit nec *credere,* quamquam et ipsum *credere* nihil est aliud quam cum assensione mentis cogitare .» Hîc videtur insinuare, quod cogitatio bona præcedat fidem, et ita bona voluntas præveniat fidem, non prævenìatur; quod prædictis adversari videtur. Ad hoc autem dicimus, quod aliquando cogitatio bona sive voluntas prævenit fidem, sed non est illa bona voluntas, vel cogitatio, qua recte vivitur. Illa enim sine fide et charitate non est. Nam ut ait Augustinus ad Anastasium, « sine spiritu non est voluntas hominis libera, cum cupiditatibus vincatur, non est libera ad bonum, nisi liberata fuerit .» Non autem liberatur nisi per *Spiritum sanctum diffundatur charitas in cordibus.* Non est libera voluntas, nisi eam liberet gratia *per legem fidei,* id est, non est libera, sine fide operante per dilectionem ; et illa sufficienter et vere bona est. « Non est enim fructus bonus, qui de charitatis radice non surgit. Si vero adsit fides operans per dilectionem, fit delectatio boni.»

De illa cogitatione boni, quæ præcedit fidem, plene disseritur.

Illa autem cogitatio sive voluntas, quæ fidem et charitatem aliasque justificationes præcedit, non sufficit ad salutem, nec recte ea vivitur. Hac voluntate concupiscitur illa bona voluntas, quæ est magnum bonum, ista vero non. Alia est ergo illa voluntas sive cogitatio, alia ista. H.

Quod intellectus et cogitationem boni et delectationem prævenit.

Et sicut illa istam præcedit, ita illam prævenit intellectus. Unde Augustinus ista distinguens super illum locum Psalmi, 118. *Concupivit* In fine enarrationis ad Psal. illum in concione 8.

anima mea desiderare justificationes, ait: *Concupivit desiderare,* inquit, non *desideravi.* Videmus enim ratione nonnunquam, quam utiles sint justificationes Dei; sed infirmitate præditi, aliquando non desideramus. Prævolat ergo intellectus, sequitur tardus aut nullus affectus; scimus bonum, nec delectat agere, et cupimus, ut delectet. Sic iste olim desiderare concupiscebat quæ bona esse cernebat, cupiens eorum habere delectationem, quorum potuit videre rationem. Ostendit itaque, quibus quasi gradibus ad eas perveniatur: prius enim est, ut *videantur,* quam sint utiles et honestæ; deinde, ut earum desiderium *concupiscatur;* postremo, ut, proficiente gratia, *delectet* earum operatio, quarum sola ratio delectabat. » Attende hunc ordinem gratiarum quem hîc distincte assignat Augustinus, qualiter scilicet intellectus bonorum præcedit concupiscentiam eorumdem, et ipsa concupiscentia delectationem, quæ fit per fidem et charitatem; qua habita, vere bona est voluntas, qua recte vivitur, ipsaque fidei comes est, non prævia.

[Secundum verba Aug. gratiarum ordinem exponit.]

An per liberum arbitrium operetur homo bonum sine gratia.

[August. libr. de Prædest. c. 2.]

Qui verba Augustini præmissa secundum hanc distinctionem considerat, nullam ibi repugnantiam fore animadvertit, non ignorans, etiam ante gratiam prævenientem et operantem, qua voluntas bona præparatur in homine, præcedere quædam bona ex Dei gratia et libero arbitrio, quædam etiam ex solo libero arbitrio, quibus tamen vitam non meretur nec gratiam qua justificatur. « Illius enim gratiæ percipiendæ, quæ voluntatem hominis sanat, ut sanata legem impleat, nulla merita præcedunt. » Ipsa est enim, qua justificatus impius, id est, fit justus, qui prius erat impius; « meritis autem impii non gratia, sed pœna debetur, nec ista esset gratia, si non daretur gratuita. » Datur autem gratuita, quia nil ante boni feceramus unde hoc mereremur. Non negamus tamen, multa ante hanc gratiam et præter hanc gratiam ab homine fieri bona per liberum arbitrium, ut tradit Augustinus in responsionibus contra Pelagianos, ubi dicit, homines per liberum arbitrium agros colere, domos ædificare et alia plura bona facere sine gratia cooperante.

[Aug. ad Sixtum Epist. 105. Respons. 3. sive. lib. 3. Cfr. Gloss. ad Rom. 3. 24. apud Lyranum.]

Utrum una eademque sit gratia, quæ dicitur operans et cooperans.

Hîc considerandum est, cum prædictum sit, per gratiam *operantem* et *prævenientem* voluntatem hominis liberari ac præparari, ut bonum velit, et per gratiam *cooperantem* et *subsequentem* adjuvari, ne frustra velit; utrum una et eadem sit gratia, id est, unum munus gratis datum, quod operetur et cooperetur; an diversa, alterum *operans,* et alterum *cooperans?* Quibusdam non irrationabiliter videtur, quod una et eadem sit gratia, idem donum, eadem virtus, quæ *operatur* et *cooperatur,* sed propter diversos ejus effectus, et dicitur *operans* et *cooperans. Operans* enim

[Hic dicit quod una sit, sed diversos effectus diversa sortitur nomina. Dubium 1.]

dicitur, inquantum liberat et præparat voluntatem hominis, ut bonum velit; *cooperans*, inquantum eamdem adjuvat, ne frustra velit, scilicet ut opus faciat bonum. Ipsa enim gratia non est otiosa, sed meretur augeri, ut aucta mereatur et perfici.

Quid sit ipsa gratia, et quomodo meretur augeri quæritur.

K. Dubium 2. Aug. c 9. in medio capitis. Et libr. 2. de libero arb. c. 19.

Si vero quæritur, quomodo ipsa gratia præveniens mereatur augeri et perfici, cum nullum meritum sit absque libero arbitrio; et quid sit ipsa gratia, an *virtus* an *non*; et si virtus, an *actus* vel *non*: ut hoc aperte insinuari valeat, præmittendum est, tria esse genera bonorum.

De tribus generibus bonorum.

Alia namque sunt *magna*, alia *minima*, alia *media*, ut Augustinus ait *in primo libro Retract.* « Virtutes, inquit, quibus recte vivitur, *magna* bona sunt. Species autem quorumlibet corporum, sine quibus recte vivi potest, *minima* bona sunt. Potentiæ vero animi, sine quibus recte vivi non potest, *media* bona sunt. Item, *virtutibus* nemo male utitur; cæteris autem bonis, id est, *mediis* et *minimis*, non solum bene, sed etiam male quisque uti potest; et ideo virtute nemo male utitur, quia opus virtutis est bonus usus istorum, quibus etiam non bene uti possumus; nemo autem bene utendo male utitur. Non solum autem magna, sed etiam media et minima bona esse præstitit bonitas Dei. » Ecce habes tria genera bonorum distincta.

In quibus bonis sit liberum arbitrium.

L. Aug. c. 9. in fine.

Quæritur autem, in quibus bonis contineatur liberum arbitrium. De hoc Augustinus *in primo lib. Retract.* ita ait: « In *mediis* quidem bonis invenitur liberum voluntatis arbitrium, quia et male illo uti possumus, sed tamen tale est, ut sine illo recte vivere nequeamus. Bonus autem usus ejus, jam virtus est, quæ in magnis reperitur bonis, quibus male uti nullus potest. Et quia bona et *magna* et *media* et *minima* ex Deo sunt, sequitur, ut ex Deo sit etiam bonus usus liberæ voluntatis, qui virtus est et in *magnis* numeratur bonis. » Attende diligenter quæ dicta sunt, et confer in unum; sic enim aperietur quod supra quærebatur. Dixit equidem, *opus virtutis* esse bonum usum illorum bonorum, quibus etiam non bene uti possumus, id est, *mediorum*, in quibus posuit liberum arbitrium, cujus quoque bonum usum dixit esse *virtutem*. Quod si est, non est ergo *opus virtutis*, quod supra dixit, quia aliud est *virtus*, aliud *opus* ejus.

QUÆSTIO UNICA.

Utrum gratia sit in essentia animæ vel in potentia?

Alensis 3. *p. q.* 69. *memb.* 2. *et q.* 70. *m.* 1. *fin.* D. Thom. 1. 2. *q.* 110. *art.* 4. *et de vent. q.* 27. *art.* 6. D. Bonav. *hic art.* 1. 2. *quæst.* 5. Richard. *art.* 2. *quæst.* 4. Durand. *q.* 2. Gabr.

quæst. 1. Henr. *quodl.* 13. *quæst.* 12. Vasq. 1. 2. *d.* 198. *cap.* 3.

1. Arg. 1. Circa distinctionem vigesimam sextam, in qua Magister agit de adjutoriis gratuitis, quæ habuerunt primi parentes ad resistendum malo Angelo, quæritur unum: Utrum gratia sit in essentia animæ vel in potentia? Quod in essentia, probo, quia essentia prius exit a Deo quam potentia; igitur prius reducitur in Deum. Consequentia probatur, tum per Dionysium, quia res reducuntur in Deum eo modo quo exeunt a Deo; tum quia sicut quælibet creatura habet Deum pro primo efficiente, ita et pro ultimo fine. (De cœlesti hierarchia.)

Arg. 2. Præterea, essentia est indeterminatior quam potentia; igitur magis indiget determinari quam potentia; sed gratia ponitur tanquam formaliter determinans animam indeterminatam, ergo, etc.

Arg. 3. Præterea, gratia semper est in actu suo, potentia non; ergo non est in potentia. Prima propositio probatur, quia actus gratiæ est gratificare, sed gratia semper gratificat. Consequentia probatur, quia habitus non potest semper esse in suo actu, nisi illud cujus est, sit in actu.

2. Arg. 4. Item, acceptatio essentiæ sufficit ad acceptationem potentiæ, et non e converso; ergo gratia, quæ est principium acceptandi, debet poni per se in essentia. Probatio antecedentis, Gen. 4. *Respexit Deus ad Abel et ad munera ejus.*

Arg. 5. Præterea, cum essentia sit prior essentialiter in esse ipsa potentia, igitur similiter in acceptatione.

Præterea, forma determinans ad agendum, magis debet poni in principali agente quam in instrumento; essentia est principale agens, et potentia sicut instrumentale, secundum Anselmum *de Concord. c.* 19; ergo, etc. Arg. 6.

Præterea, correspondentia debet esse imaginis recreatæ ad imaginem creatam; imago creata requirit unitatem essentiæ et trinitatem potentiarum; ergo et illud quod recreatur, requirit unitatem gratiæ perficientem essentiam, et trinitatem virtualiter perficientem potentiam. Arg. 7.

Oppositum, gratia est aliqua forma in anima secundum quod probatur *dist.* 17. *primi lib.* sed non est passio vel potentia; ergo habitus, secundum illam divisionem Philosophi 2. *Ethic. c.* 5. omnis autem habitus est in potentia voluntatis; igitur, etc. Ratio ad opposit.

Item, eadem est gratia operans et cooperans; sed cooperans est in potentia voluntatis, igitur, etc.

SCHOLIUM.

Sententia D. Thomæ et aliorum, gratiam esse in essentia animæ, non in potentia, et probatur dupliciter.

Hîc dicitur (a) quod gratia est primo in essentia, quod probatur per Augustinum *de laude charitatis*, quia ipsa *est radix et vita omnium bonorum.* Ibidem etiam, *charitas est vita morientium;* vita autem et mors pertinent ad essentiam, ergo, etc. 2. D. Thom. in præsente dist. art. 3. idem habent 1. 2. q. 110. art. 4. quære D. Bonav. hîc.

Confirmatur (b), quia si ibi ponatur, dat *esse* supernaturale et

primum; igitur pari ratione poterit dare *agere* supernaturale; non autem daret *esse* per se supernaturale, si tantum esset in potentia, cum tamen necesse sit omne agere præcedere *esse*, et *esse* naturale præcedere agere naturale, et *esse* supernaturale *agere* supernaturale. Vel aliter arguitur sic: *agere* præsupponit *esse*; igitur quod dat *agere* naturale vel supernaturale, dat *esse* tale; sed gratia dat agere animæ, igitur dat *esse*; sed *esse* est ipsius essentiæ, igitur, etc.

COMMENTARIUS.

1. Quomodo gratia sit radix omnium bonorum. (a) *Hîc dicitur* Thomas *in præsenti dist.* dicit quod sit in essentia, et probat per Augustinum, quia ipsa est radix omnium bonorum. Arguit ergo a simili, sicut enim natura est radix omnium potentiarum, et radix omnium operationum, sic cum gratia sit radix omnium bonorum, videtur quod immediate sit in essentia animæ. Sed hæc ratio parum valet, quia dicitur gratia radix omnium bonorum ex hoc, quod ipsa est principium vel effectivum partiale omnis actus meritorii, vel inclinat potentiam operativam ad actus meritorios, sive elicitos, sive imperatos, ut patet *in primo, dist.* 17. Et quia ipsa voluntas, est immediatum principium actus meritorii, sequitur quod ipsa gratia debet poni immediate in voluntate, cum voluntas tali habitu utatur ad meritorie agendum, ut patet *ubi supra*, et sic debet exponi auctoritas Augustini. Sequitur ibi: *Ibidem etiam*, etc. Dicit Thomas quod vita et mors corporalis pertinent ad essentiam animæ, nam per unionem animæ ad corpus sequitur vita, et per separationem ejusdem sequitur mors. Si ergo ipsa gratia dicitur vita, quia per ipsam anima vivit spiritualiter, et per separationem ejus dicitur anima mori, sequitur quod debet immediate poni in essentia animæ. Dico, quod non est simile de vita spirituali et corporali, nam ex hoc homo spiritualiter vivit, quia habet in se principium ut possit mereri vitam æternam, et illud est gratia, quia per ipsam omnia opera elicita aut imperata a voluntate concurrente ipsa gratia, dicuntur viva in acceptatione divina, ut patet *in* 4. *dist.* 22. et omnia opera ipsa gratia separata simpliciter dicuntur mortua.

(b) *Confirmatur.* Cum dicit Thomas quod ipsa gratia si esset in potentia animæ non daret *esse* supernaturale, hæc est falsa. Cum dicit etiam, quod agere supernaturale est ab *esse* supernaturali; hæc non est vera, quia dictum est *in primo*, quod licet gratia habeat *esse* supernaturale, non tamen dat *esse* supernaturale, imo agit mere naturaliter sic agere, ut si potentia visiva supernaturaliter crearetur a Deo, tamen naturaliter videret.

SCHOLIUM.

Refutat dictam sententiam probans gratiam subjectari in potentia. Primo, quia est idem cum gloria, vel dispositio ad eam. Secundo, omnis satiatio est per actus. Tertio, alias anima in via esset beata. Quarto, (est secundum apud Scotum) non perficit animam, ut inderminata est ad omnes actus, sed ut determinata ad unius potentiæ, scilicet voluntatis, alias posset in actum meritorium ante omnem voluntatis actum; resolvit hanc partem esse tenendam, addens alias duas rationes.

Contra istam (c) positionem arguitur dupliciter: Primo, quia cum gratia sit idem realiter cum gloria, vel per se sit dispositio ad 4. De hoc vide in 4. dist. 49.

eam, sequitur quod per se sit in eodem subjecto, in quo est beatitudo; beatitudo autem non est per se in essentia, sed in potentia; ergo, etc.

enric. Quodl. q. 12. Respondetur quod beatitudo principaliter est in essentia, et redundat mediante illa in potentias, secundum quod sunt capaces ejus, secundum magis et minus, prius et posterius. Primo modo, anima est deiformis, sicut carbo ignitus ex speciali illapsu Dei.

Henric. esset titudo omni ctu. (d) Contra, ergo circumscriptis potentiis, posset anima esse beata per se, et ita esset beatitudo, non in aliquo actu secundo, neque etiam in attingendo objectum ultimum, nam non attingitur objectum (ut objectum) nisi per actum secundum, qui convenit animæ, ut est potentia.

atio est actus, Met. c. 51. Item, beatitudo non est, nisi quia satiat et quietat beatum; hæc quietatio non potest esse nisi per conjunctionem ad objectum beatificum; conjunctio autem non est nisi per actum aliquem, qui tantum est potentiæ, et hæc est sententia Philosophi ponentis, quod beatitudo est in actu.

(e) Præterea, si beatitudo poneretur in essentia, cum ejusdem rationis sit gratia in essentia, in via, et in patria, ergo nunc anima esset beata, licet minus quam in patria; consequens est falsum, ergo et antecedens. Consequentia probatur, quia nunc habet actum primum ejusdem rationis (per te) cum isto, in quo est essentialiter beatitudo.

5. Respondetur, quod ita posset argui de actu, sicut de gratia, si esset in potentia, quia ejusdem rationis est actus nunc et tunc. Nec valet instare de actu videndi, et lumine gloriæ, quia ista per se non pertinent ad gloriam; ergo, etc.

Dico, quod argumentum de actu primo, concludit quod nunc esset anima beata, licet minus quam tunc, non autem si ponatur beatitudo in actu secundo, etiam diligendi, quia ille non est ejusdem rationis in via et in patria. Si enim intellectio sit per se causa partialis respectu volitionis, sicut dicit tertia opinio, *in quæst. præcedente*, sequitur quod visio et cognitio ænigmatica, (quæ sunt intellectiones alterius rationis) possint concurrere ad volitionem simpliciter alterius rationis; et hæc fuit una ratio facta superius pro tertia opinione quia idem objectum, diversimode cognitum, potest diligi diversis actibus, etiam secundum speciem.

Si autem sustineatur quod voluntas sit tota causa volitionis et fruitionis, tunc difficilius est salvare, quod beatitudo principalius consistat in fruitione; illud enim a quo distinguitur formaliter perfectum ab imperfecto, secundum quod imperfectum, dicitur esse perfectius in illo; sed si fruitio in patria et in via sunt ejusdem speciei, quod videtur, si sola voluntas sit causa fruitionis, et objectum est idem, et habitus idem, tunc beatus, secundum quod beatus, distinguitur a non beato per visionem, et non per fruitionem, quæ est unius rationis in utroque; ergo visio esset nobilior fruitione. Sustinendo tamen quod voluntas sit tota causa actus sui, potest dici quod causa activa, quæ est illimitata ad diversos effectus, concurrentibus illis, quæ requiruntur, eo modo quo requiruntur, causat diversa; sicut Sol constringit lutum, et dissolvit glaciem propter diversam dispositionem in Additio. Amor viæ et patriæ, an distinguantur specie.

passo; voluntas autem est causa illimitata habens diversas volitiones specie in virtute tua; ideo concurrentibus visione et cognisione ænigmatica, quæ sunt diversa specie, et per se requisita ad actum voluntatis, potest voluntas causare diversos actus specie, et sic fruitio specie potest distingui in via et in patria.

5. Præterea secundo (f), quando aliqua forma est indeterminata secundum virtutem activam ad plura, illud quod præcise respicit unam actionem determinatam, non perficit eam inquantum est indeterminata, sed inquantum est potentia determinata, respectu illius actionis. Exemplum, si anima est indeterminata ad plures actus convenientes sibi, secundum plures potentias, sapientia vel quicumque habitus intellectualis alius non perficit animam inquantum indeterminata, sed præcise inquantum intellectus. Et ratio propositionis est ista, quia si perficeret eam inquantum indeterminata, secundum virtutem activam, ergo æque posset eam perficere in ordine ad quemcumque actum suum; similiter si perficeret eam præcise in ordine ad determinatum actum, ita perficeret eam, si tantum esset potentia activa determinata ad istum actum, et non indeterminata ad plures; sed gratia tantum perficit animam in ordine ad determinatum actum, id est, meritorium, qui scilicet est solius voluntatis, secundum Anselmum *de Concord. Virgin. cap.* 4. et alibi frequenter; ergo perficit præcise inquantum est illa potentia, cujus est talis actus; hæc est voluntas, ergo, etc.

Gratia non perficit animam adæquate, sed tantum secundum unam potentiam, alias daretur meritum ante actum voluntatis.

(g) Confirmatur ista ratio, quia si posset perficere, vel perficeret essentiam animæ, ut essentia posset redundare in actum prioris potentiæ, scilicet intellectus, et sic actus intellectus, ut præcedit actum voluntatis, posset esse gratificabilis et meritorius; imo si solus intellectus esset sine voluntate, in essentia illa posset esse gratia et meritum.

Concedi potest conclusio istarum rationum, quia iste habitus qui probatus est esse supernaturalis *dist.* 17. *primi*, perficit potentiam animæ, et determinatam, scilicet voluntatem, quia in ordine ad objectum determinatum talis potentiæ, et etiam actum; non autem perficit essentiam, quia ipsa ut sic nullum respicit objectum, nec aliquem etiam actum.

Resolutio Doct. q. 2 ann .37.

Confirmatur per Anselmum *de Concord. Virgin. c.* 3. *Omnis justitia et injustitia est formaliter in voluntate*; gratia est quædam justitia et rectitudo; ergo, etc.

Item, opposita sunt circa idem; gratia et peccatum sunt opposita; sed peccatum est in voluntate, secundum Anselmum ubi prius, igitur et gratia.

COMMENTARIUS.

(c) *Contra istam positionem.* Hîc Doctor improbat opinionem Thomæ et supponit unum ut multi tenent, quod gratia maxime consummata et gloria sunt una res; et cum gloria formaliter sit in voluntate, sequitur quod etiam gratia, vel si non est idem realiter, saltem est dispositio ad gloriam, et semper dispositio ad aliquam formam est in eodem subjecto in quo et forma; cum ergo gloria sit in voluntate, 2.

De hoc vid in 4. sent distin. 4.

ergo et gratia, quæ est dispositio ad illam. *Respondetur*. Isti dicerent, quod beatitudo est immediate in essentia animæ, sed hæc materia differatur usque *ad dist.* 49. *quarti.*

(d) *Contra ergo*. Supponit Doctor unum, quod diffuse probat, ubi supra, quod beatitudo formaliter existit in operatione.

(e) *Præterea, si beatitudo*. Hoc argumentum est commune, quia illi qui dicunt gratiam esse ejusdem rationis cum beatitudine, et ponerent ipsam gratiam in voluntate, dicerent ipsam voluntatem beatam in statu isto, licet minus perfecte, sicut et illi qui immediate ponerent in essentia animæ.

3. (f) *Præterea secundo*. Hoc argumentum est valde bonum, et Doctor primo præmittit, quod essentia animæ est indeterminata ad omnem operationem animæ, puta ad intelligendum, volendum et hujusmodi, et ex se non potest exire magis in unam quam in aliam, sed determinatur per potentiam, quia per intellectum intelligit, et per voluntatem vult. Quinto præmittit, quod ille habitus qui præcise respicit unam actionem determinatam, non perficit ipsam animam immediate, inquantum est indeterminata ad plures actiones, et probat infra : *et ratio propositionis*, quia si forma perficeret ipsam animam inquantum est indeterminata, secundum virtutem activam, æque perficeret eam in ordine ad omnem actum suum, ad quem est indeterminata. Cum igitur gratia tantum perficiat animam in ordine ad determinatum actum, scilicet meritorium, sequitur quod perficiat ipsam animam inquantum volitivam, quia actus meritorius primo et principaliter est in voluntate, ut satis probatum est *in primo, dist.* 17.

...ctus ...itorius ...t in ...ntate. (g) *Confirmatur ista ratio*. Doctor deducit ad hoc inconveniens, quod tunc primus actus meritorius esset intellectio, ut etiam præcedit omnem actum voluntatis, quod nullus diceret : patet, quia si gratia immediate est in anima, et anima nata est prius operari per intellectum, sequitur quod si anima exit in operationem intellectus per ipsam gratiam inclinantem, vel disponentem, vel determinantem, primus actus qui sic præcedit est meritorius, quod est falsum.

SCHOLIUM.

Doctor omisit solvere primum et ultimum argumentum. Ad primum ergo dico, quod cum potentia sit ipsa essentia, ex d. 16. in re simul exeunt a Deo, et redeunt in Deum, vel sicut exeunt omnia a Deo efficiente propter se ut propter finem, similiter ordinantur in ipsum ut in finem. Vide Scotum 1. d. 2. q. 1. ad ult. non est dabilis virtus perficiens essentiam et non potentias, nec requiritur correspondentia imaginis recreatæ ad creatam; supponunt gratiam distingui a charitate, quod falsum esse ex dicendis d. seq. patebit.

Ad argumenta in oppositum (h) dico, quod gratia determinat ad operationem gratuitam, sicut pertinet ad habitum determinare, et hoc modo potentia est indeterminata indeterminatione proxima, et non essentia. Ad arg. 2.

Ad aliud dico, quod etsi gratificare, id est, gratum reddere, significetur active, non tamen est agere, sicut nec albedinem facere parietatem album est agere, sed informare parietem. Ad 2. Gratificare non est agere.

Ad tertium dico quod acceptatio potentiæ sufficit ad acceptionem essentiæ, et non e converso; sicut enim si homo posset videre actum alterius diligendi, propter illum actum acceptaret totum suppositum, ita Deus primo acceptat actum libere elicitum a potentia, Ad 3.

non quidem acceptatione generali, qua acceptat omnem creaturam, quia sic primo essentia acceptatur, sed acceptatione speciali, qua ordinat acceptum ad beatitudinem; acceptat autem sic primo et principaliter potentiam, quæ est primo beatificabilis, et per illam ipsam essentiam.

Ad 4. et 5. Et cum objicitur de Abel et muneribus ejus, dico quod actus exterior non acceptatur nisi quia interior, nec interior nisi quia potentia illa, cujus est actus vel elicitus vel imperatus acceptatur; sed non est ulterius resolvere illam acceptationem istius potentiæ in acceptationem alicujus prioris acceptati, quia nihil est prius acceptabile acceptatione speciali, nisi mediante illa potentia.

Ad 6. Vide D. Bonav. hîc et Hug. de Castro Novo.

(i) Ad aliud de instrumento, posset concedi major, de instrumento extrinseco, non autem de intrinseco, quod est idem operanti sic ipsemet operans dicitur instrumentum, inquantum habet rationem determinatam operativam, quia illo modo accipiendo instrumentum, forma determinans actionem, debet poni in instrumento; non autem in principali agente, ut distinguitur ab instrumento, debet poni nisi forma recipiens actionem.

COMMENTARIUS.

4. Libro de Eccl. Hierarch.

(h) *Ad argumenta in oppositum.*

Ad primum Doctor non respondet. Dico sustinendo viam Doctoris *in hoc* 2. *dist.* 16. quod essentia animæ et potentiæ sunt simpliciter eadem res, et sic creatio non plus terminatur ad unum quam ad reliquum. Secundo dico, quod eo modo quo res exeunt a Deo, eodem modo reducuntur, sed omnes res mundi exeunt a Deo, ut causa efficiente, amante seipsam ut causam finalem, et sic reducuntur ad Deum tanquam ad causam finalem omnium, quia sicut Deus efficit omnem rem propter seipsum, ut causam finalem amatam et desideratam, ita ordinat omnem rem ad seipsum, ut ad causam finalem omnium, ut patet a Doctore *in primo*, *dist.* 2. *q.* 1. et sic intelligitur illa auctoritas; non ergo loquitur de reductione spirituali, quæ fit per gratiam. Posito etiam quod de illa loqueretur, adhuc non concludit quod gratia sit in essentia animæ, quia ipse Deus est finis creaturæ rationalis attingibilis per operationem, ut patet a Doctore *in quæst.* 1. *prologi*, nullo tamen modo attingit nisi per operationem, ut patet hîc, et *in* 4. *dist.* 49. Dico ergo, quod supposito quod anima prius exierit a Deo, ut a causa efficiente, eo etiam modo reducitur ad Deum per operationem convenientem ipsi animæ, quæ est sola operatio meritoria; et quia illa non potest haberi nisi mediante gratia, ideo etiam ipsa debet poni in voluntate quæ est principium merendi.

Quomodo Deus sit finis creaturæ.

Ad secundum dicit quod ipsa voluntas ad multas operationes etiam contrarias, est indeterminata, ut patet supra *dist.* 25. sed non potest habere aliquam operationem meritoriam nisi determinetur a gratia, et nisi ipsa voluntas utatur gratia, vel tanquam principio formali productivo et partiali operationis, vel ut principio inclinativo ad talem operationem, ut patet *in primo*, *dist.* 17. 5.

Ad tertium, nota quod *gratificare* potest accipi dupliciter: Uno modo ut comparatur ad actum, et sic effective gratificat, quia ipsa gratia est principium partiale producendi actum meritorium.

Gratificare potest accipi dupliciter

Nam dicit Scotus *in primo*, *dist.* 17. quod Deus principaliter habet actum gratum, quia est a gratia, accipiendo tamen *effective* pro eo quod producit dispositionem ad talem gratificationem, quia ipsa producit partialiter actum, ad quem consequitur gratificatio, et ista materia diffuse est exposita in hoc secundo, credo *distinct.* 7. Alio modo *gratificare* comparatur ad potentiam, et sic gratia formaliter tantum gratificat, sicut albedo in pariete formaliter albificat, sic anima per gratiam est formaliter grata.

6. Dubium. Responsio. Gratia duo facit.

Ad quartum in ordine. Hîc oritur difficultas, quia *in primo distinct.* 17. dicit Doctor, quod ipsa gratia est quædam forma, sive quidam decor in anima, per quem est accepta Deo. Si enim homo moreretur cum gratia, nullis operibus præcedentibus, salvus fieret, et sic videtur quod magis sit in ipsa anima, cum sit ipsius decor. Dico, quod gratia duo facit, scilicet animam gratificat, et est principium actus meritorii. Doctor enim dicit *in hoc* 2. *distinct.* 30. 31. *et* 32. quod Deus dans gratiam voluntate consequente, dat etiam omnia opera virtualiter contenta in gratia voluntate antecedente, et darentur etiam illa voluntate consequente, si voluntas ipsa habens gratiam cooperaretur voluntati divinæ. Hoc idem dicit *distinct.* 37. *hujus*, *et in primo*, *distinct.* 17, *et in* 3. *dist.* 27. quod ipsa gratia datur principaliter per actum meritorium, et hoc idem posset elici ex 29. *hujus*, *in* 32. *quarti;* cum ergo talis operatio meritoria sit ab ipsa voluntate, oportet gratiam ponere in ipsa.

(i) *Ad aliud de instrumento.* Respondet Doctor quod forma determinans ad agendum, puta ars fabrilis, magis debet poni in persona fabricante quam in instrumento extrinseco, puta in serra, ut satis patet *in* 4. *dist.* 1. *q.* sed non intelligitur de instrumento intrinseco, quod est idem operari. Potentiæ animæ dicuntur instrumenta ipsius animæ, quia per ipsas anima exit in operationes, imo ipsæ potentiæ sunt principia immediata productiva operationum, et receptiva earum, et sic patet quod forma, puta habitus, debet magis poni in potentia quam in essentia animæ. 7.

Quare potentiæ animæ dicantur instrumenta animæ.

Ad ultimum Doctor non respondet. Dico ad illud quod dicit, quod illud quod recreatur requirit, etc. Nam isti ponunt charitatem esse habitum alium a gratia, et volunt quod isti tres habitus scilicet charitas, fides, spes, perficiant potentiam, et gratia immediate istam animam. Sed de gratia improbatum, et quod ipsa non differat realiter a charitate, patebit *distinctione sequenti.*

DISTINCTIO XXVII

(Textus Magistri Sententiarum).

De comparatione gratiæ ad virtutem.

A. Definitio virtutis communior. Aug. libr. de libero arb. c. 18. Psal. 118. concione 5. ejusd. Psalm.

Hîc videndum est, quid sit *virtus*, et quid sit *actus* vel *opus* ejus. *Virtus* est, ut ait Augustinus, bona qualitas mentis, qua recte vivitur, et qua nullus male utitur, quam Deus solus in homine operatur. Ideoque opus Dei tantum est, sicut de virtute justitiæ Augustinus docet super illum locum Psalmi : *Feci judicium et justitiam*, ita dicens : « Justitia magna virtus animi est, quam non fecit in homine nisi Deus. Ideoque, cum ait Propheta ex persona Ecclesiæ : *Feci justitiam*, non ipsam *virtutem*, quam non facit homo, sed *opus* ejus intelligi voluit. » Ecce aperte insinuatur hîc, quod justitia in homine non est opus hominis, sed Dei; quod et de aliis virtutibus itidem intelligendum est.

De fide itidem dicit, quod non est ex homine, sed ex Deo tantum.

B. Eph. 2. 8.

Nam de gratia fidei Ephesiis scribens Apostolus, similiter fidem non ex homine, sed ex Deo tantum esse, asserit inquiens : *Gratia estis salvati per fidem, et hoc non ex vobis ; Dei enim donum est.* Quod a Sanctis ita exponitur : « Hoc, id est, fides, non est ex vi naturæ nostræ, quia donum Dei pure est. » Ecce et hîc manifeste traditur, quod fides non est ex libertate arbitrii sive ex arbitrio voluntatis, quod superioribus consonat, ubi dictum est, gratiam prævenientem vel operantem esse virtutem, quæ voluntatem hominis liberat et sanat. Unde Augustinus *in libro de Spiritu et littera* ait : « Justificati sumus non per liberam voluntatem, sed per gratiam Christi; non quod sine voluntate nostra fiat, sed voluntas nostra ostenditur infirma per legem, ut sanet gratia voluntatem, et sana voluntas impleat legem. »

Aug. c. 9.

De gratia, quæ liberat voluntatem, quæ si virtus est, non est ex libero arbitrio, et sic non motus mentis.

C.

Si igitur gratia quæ sanat et liberat voluntatem hominis, virtus est vel una, vel plures; cum ipsa gratia non sit ex arbitrio voluntatis, sed eam potius sanet ac præparet, ut bona sit ; consequitur, ut virtus non sit ex libero arbitrio, et ita non sit motus vel affectus mentis, cum omnis motus, vel affectus mentis sit ex libero arbitrio, sed bonus ex gratia et libero arbitrio, malus vero ex libero arbitrio tantum. Ut enim ait Augustinus *in lib. Retract.* « Homo sponte et libero arbitrio cadere potuit, non etiam resurgere ».

Aug. lib. 1. c. 9. et 15. libr. de bono perseverantiæ 2. c. 11.

Idem *in lib. de duabus animabus :* « Animæ si libero ad faciendum et non faciendum motu animi careant, si denique his abstinendi ab opere suo potestas nulla conceditur ; earum peccatum tenere non possumus. » Hìc aperte ostenditur, quod motus animi, sive ad bonum sive ad malum, ex libero arbitrio est. Ideoque, si gratia vel virtus motus mentis est, ex libero arbitrio est. Si vero ex libero arbitrio vel ex parte est, jam non solus Deus sine homine eam facit. Propterea quidam non inerudite tradunt, *virtutem* esse bonam mentis qualitatem sive formam, quæ animam informat ; et ipsa non est motus vel effectus animi, sed ea liberum arbitrium juvatur, ut ad bonum moveatur et erigatur ; et ita ex *virtute* et *libero arbitrio* nascitur bonus motus vel effectus animi, et exinde bonum opus procedit exterius. Sicut pluvia rigatur terra, ut germinet et fructum faciat, nec *pluvia* est terra nec germen nec fructus, nec *terra* germen vel fructus, nec *germen* fructus ; ita gratis *terræ* mentis nostræ, id est, arbitrio voluntatis, infunditur *pluvia* divinæ benedictionis, id est, inspiratur gratia, quod solus Deus facit, non homo cum eo, qua rigatur voluntas hominis, ut germinet et fructificet, id est, sanatur et præparatur, ut bonum velit, secundum quod dicitur *operans ;* et juvatur, ut bonum faciat, secundum quod dicitur *cooperans.* Et illa gratia *virtus* non incongrue nominatur, quia voluntatem hominis infirmam sanat et adjuvat.

C. 12. Hic aperit ad quid prædicta tendant ut innotesceret, an virtus sit motus mentis vel non. Per simile ostendit, et est comparatio inter tria et tria Psalm. 142. et Ezech. 34.

Ex quo sensu dicuntur ex gratia incipere bona merita, et de qua gratia hoc intelligatur.

Cum ergo gratia dicuntur esse bona merita et incipere ; aut intelligitur gratia *gratis dans*, id est, Deus, vel potius gratia *gratis data*, quæ voluntatem hominis prævenit. Non enim esset magnum, si hæc a Deo dicerentur esse, a quo sunt omnia ; sed potius ejus gratia *gratis data* intelligitur, ex qua incipiunt bona merita, quæ cum ex sola gratia esse dicantur, non excluditur liberum arbitrium, quia nullum meritum est in homine, quod non sit per liberum arbitrium. Sed in bonis merendis causæ principalitas gratiæ attribuitur, quia principalis causa bonorum meritorum est ipsa gratia, qua excitatur liberum arbitrium et sanatur, atque juvatur voluntas hominis, ut sit bona.

D. Qualiter intelligatur, cum ex sola gratia esse dicuntur.

Quod bona voluntas gratia principaliter dicitur, et etiam gratia est, sicut et omne bonum meritum.

Quæ ipsa etiam donum Dei est et hominis meritum, imo gratiæ, quia ex gratia principaliter est et gratia est. Unde Augustinus ad Sixtum presbyterum : « Quid est meritum hominis ante gratiam, cum omne bonum meritum nostrum non in nobis facit nisi gratia. » Ex gratia enim ut dictum est, quæ prævenit et sanat arbitrium hominis, et ex ipso arbitrio procreatur in anima homi-

E. Aug. epist. 105. ante med. Qualiter bonum meritum in homine constituitur, et quid sit primum bonum meritum.

nis bonus affectus sive bonus motus mentis; et hoc est primum bonum hominis meritum. Sicut, verbi gratia, ex fidei virtute et hominis arbitrio generatur in mente motus quidam bonus et remunerabilis, scilicet ipsum *credere;* ita ex charitate et libero arbitrio alius quidam motus provenit, scilicet *diligere*, bonus valde; sic de cæteris virtutibus intelligendum est. Et isti boni motus vel affectus *merita* sunt et *dona* Dei, quibus meremur et ipsorum augmentationem et alia quæ consequenter hîc et in futuro nobis apponuntur.

Ex qua ratione dicitur fides mereri justificationem, et alia.

F. Cum ergo dicitur fides *mereri* justificationem et vitam æternam, ex ea ratione dictum accipitur, quia per actum fidei meretur illa. Similiter de charitate et justitia et de aliis accipitur. Si enim fides ipsa, virtus præveniens, diceretur esse mentis actus, qui est meritum, jam ipsa ex libero arbitrio originem haberet; quod quia non est, *sic* dicitur esse meritum, quia actus ejus est meritum, si tamen adsit charitas, sine qua nec credere, nec sperare meritum est vitæ. Unde apparet vere, quia charitas est Spiritus sanctus, quæ animæ qualitates informat et sanctificat, ut eis anima informetur et sanctificetur, sine qua animæ qualitas non dicitur *virtus,* quia non valet sanare animam.

De muneribus virtutum, et de gratia quæ non est, sed facit meritum.

Ex *muneribus* itaque *virtutum* boni sumus et juste vivimus; et ex *gratia*, quæ non est meritum, sed facit, non tamen sine libero arbitrio, proveniunt merita nostra, scilicet boni affectus eorumque progressus atque bona opera, quæ Deus remunerat in nobis, et hæc ipsa sunt Dei dona. Unde Augustinus ad Sixtum presbyterum: « Cum coronat Deus merita nostra, nihil aliud coronat quam munera sua. Unde vita æterna, quæ in fine a Deo meritis præcedentibus redditur, quia et eadem merita, quibus redditur, non a nobis sunt, sed in nobis facta sunt per gratiam, recte et ipsa vita *gratia* nuncupatur, quia gratis datur. Nec ideo gratis, quia non meritis datur, sed quia data sunt per gratiam et ipsa merita, quibus datur. » G.

Aug. epist. 105. ante medium, ubi supra, enarratione ad Psalm. 98. circa medium et enarratione ad Psalm. 102. non longe a principio.

Epilogat ut alia addat.

Ex præmissis jam innotescere nobis aliquatenus potest, qualiter gratia præveniens meretur augeri, et alia; et quid ipsa sit, an virtus, an aliud; et si virtus, an sit actus, vel non. Ostensum enim est supra ex parte quorumdam, quod ipsa est *virtus*, et virtus non est *actus*, sed ejus causa, non tamen sine libero arbitrio. Unde quod supra Augustinus dixit, *bonum usum* liberi arbitrii esse *virtutem*, ita accipi potest, id est, actum virtutis; alioquin sibi con- H.

Dist. 16. lit. 1. lit. K. ejusd. dist.

tradicere videretur, qui etiam *opus virtutis* supra dixit esse *bonum usum* eorum, quibus non bene uti possimus, in quibus posuit liberum arbitrium. Si vero bonus usus liberi arbitrii opus virtutis est, jam virtus non est. Cum ergo bonum usum ejus virtutem esse dixit, nomine *virtutis* ipsius usum significavit.

Quod idem usus est virtutis et liberi arbritrii, sed virtutis principaliter.

I. Quod gratia præveniens quæ virtus intelligitur non est liberi arbitrii usus, sed ex ea omnia bona merita. 2. Cor. 25. 10. De gratia et lib. arb. c. 5. et 6. sparsim, et de correp. et grat. c. 23.

Idem nempe usus bonus ex virtute est et ex libero arbitrio, sed ex virtute principaliter Et bonus ille usus in magnis bonis annumerandus est. Illa autem gratia præveniens, quæ et *virtus* est, non *usus* liberi arbitrii est, sed ex ea potius est bonus usus liberi arbitrii; quæ nobis est a Deo, non a nobis. Usus vero bonus arbitrii et ex Deo est et ex nobis; et ideo bonum meritum est. Ibi enim solus Deus operatur, hîc Deus et homo. Hoc meritum ex illa purissima gratia provenit; quod Apostolus notavit dicens : *Gratia Dei sum id quod sum, et gratia ejus in me vacua non fuit.* Super quem locum Augustinus ita ait : « Recte gratiam nominat; primum enim solam gratiam dat Deus, et non nisi gratis, cum non præcedant nisi mala merita, sed post per gratiam incipiunt bona merita. Et ut ostenderet etiam liberum arbitrium addit : *Et gratia ejus in me vacua non fuit.* Et ne ipsa voluntas sine gratia Dei putetur aliquid boni posse, subdit : *Non autem ego,* solus scilicet sine gratia, sed *gratia Dei mecum*, id est, cum libero arbitrio », Plane cum data fuerit gratia, incipiunt esse nostra merita bona, per illam tamen; quia si illa defuerit, cadit homo.

Aliorum sententia hîc ostenditur, qui dicunt virtutes esse bonos usus liberi arbitrii; id est, actus mentis.

Alii vero dicunt, virtutes esse *bonos usus* naturalium potentiarum, non tamen omnes, sed tantummodo interiores, qui in mente sunt; exteriores vero, qui per corpus geruntur, non *virtutes* esse dicunt, sed *opera virtutum.* Et ideo quod Augustinus dicit, *opus virtutis* esse bonum usum naturalium potentiarum, de usu *exteriori* accipiunt; quod vero dicit, *bonum usum* liberi arbitrii virtutem esse, et in magnis numerari bonis, de usu *interiori* intelligunt. Et virtutes nihil aliud esse quam bonos affectus vel motus mentis asserunt, quod Deus in homine facit, non homo; quia, licet illi motus sint liberi arbitrii, non tamem esse queunt, nisi Deus ipsum liberet et adjuvet gratia sua operante et cooperante; quam Dei gratuitam voluntatem accipiunt, quia Deus est, qui et *operatur in nobis velle et operari bonum.*

K. Alia definitio virtutis, minus communis. Dist 26. K. et L. Qualiter prædicta verba Aug. huic sententiæ conveniunt Ad Phil. 2.

Quibus auctoritatibus muniunt, quod virtutes sint motus mentis.

Quod autem virtutes sint *motus mentis*, testimoniis Sanctorum adstruunt. Dicit enim Augustinus super Joannem : « Quid est fides ? Credere quod non vides. » *Credere* autem motus mentis est. Idem *in lib.* 3. *de doct. Christ.* « Charitatem

L. Aug. tract. 40. Cap. 10. Quomodo alii his respondeant, prædicta determinantes. Aug. in 2. libr. q.

Evangelicarum, cap. 39. Cap. 2. autem voco motum animi. » Si vero charitas et fides motus animi sunt, virtutes ergo motus animi sunt. Quibus alii respondentes, præmissa verba Augustini ita intelligenda fore inquiunt : Fides est credere quod non vides, id est, fides est virtus, qua creditur quod non videtur. Item : Charitas est motus animi, id est, gratia, qua movetur animus ad diligendum. Et quod hæc et his similia ita accipienda sint, ex his conjicitur, quæ alibi Augustinus ait. Nam *in secundo libro quæstionum Evangelii,* inquit : « Est fides, qua creduntur ea quæ non videntur, quæ proprie dicitur fides. » Item *in* 13. *lib. de Trinit :* « Alia sunt ea quæ creduntur, aliud est fides, qua creduntur. » Ex quibus verbis sic argumentando procedunt : Aliud est credere, aliud illud quo creditur. Prædictum autem est, fidem id esse, quo creditur. Sic igitur *credere* non est fides, quia *credere* non est id quo creditur. Addunt quoque : Virtus opus Dei tantum est, quam ipse solus facit in nobis. Ipsa ergo non est *usus* vel actus liberi arbitrii ; sed *credere* est actus liberi arbitrii; non est itaque virtus. Præmissis aliisque rationibus ac testimoniis innituntur utrique. Horum autem judicium diligentis lectoris relinquo examini, ad alia properans.

Non definitur controversia.

(*Finis textus Magistri.*)

QUÆSTIO UNICA.

Utrum gratia sit virtus ?

Alensis 3. *p.* 69. *m.* 2. *art.* 6. D. Bonav. *hîc art.* 1. *q.* 2. Richard. *art.* 1. *q.* 1. *et* 3. D. Thom. 1. 2. *q.* 110. *art.* 3. Henric. *quodl.* 4. *q.* 10. *et quodl.* 9. *q.* 13. Vega 7. *super Concil. c.* 25. Bellarm. *l.* 1. *de lib. arb. c.* 6. *et* 7. Vasq. 1. 2. *d.* 198. Durand. *hîc q.* 1, Altisid. 2. *tract.* 2. *q.* 2.

Quæro circa distinctionem vigesimam septimam, in qua Magister agit de virtute, inquirendo de ipsa : Utrum gratia sit virtus ? Quod non, quia sic se habet lumen supernaturale respectu virtutum gratuitarum, sicut lumen naturale respectu virtutum naturalium; sed lumen naturale non est virtus naturalis; ergo nec gratia, quæ est lumen supernaturale, est virtus supernaturalis. 1.

Contra, gratia est habitus ex præcedenti quæstione, et non vitium ; ergo est habitus, qui est virtus.

SCHOLIUM.

Opinio Henrici et D. Thomæ gratiam ita se habere ad tres virtutes Theologicas, sicut lumen naturale ad acquisitas, vel sicut anima ad suas potentias, quibus est idem. Refutatur primo, quia sic non daretur fides informis. Secundo, ex Henrico manerent illæ tres virtutes in patria.

2. Henric. quodl. 6. q. 13. vide eum quodl. 4. q. 10. art. 3. contra quem videtur agere Henric.

Opinio fuit hîc (a) aliquando, gratia est quoddam lumen supernaturale, se habens ad virtutes Theologicas, sicut lumen naturale ad virtutes acquisitas, sicut anima ponitur idem suis potentiis ; vel ergo gratia esset radix earum, vel illæ tres perficerent in ordine ad lumen supernaturale, quod est gratia, sicut virtutes acquisitæ perficiunt in ordine ad lumen naturale.

Sed ex hoc sequeretur (b) quod fides non posset manere informis, quia non posset perficere, non manente illo lumine in ordine ad quod perficit, sicut nec virtus ac-

quisita potest manere virtus, non manente habitudine ejus naturali ad illud quod respicit, ut ad lumen quod est prudentia.

Et si dicatur, quod est assignare gradus in gratia, et secundum gradum inferiorem est fides et spes, et secundum gradum superiorem meretur nomen charitatis, et ita inferior potest manere sine superiori, et hoc modo fides et spes manent sine charitate ; contra hoc, eadem essentia non potest ita diversimode perficere potentias animæ. Secundo etiam videtur quod istæ tres virtutes Theologicæ essent in patria, manebit enim tunc perfecta gratia, et ita omnes virtutes secundum illam opinionem.

COMMENTARIUS.

(a) *Opinio fuit.* Dicit ista opinio quod sicut prudentia se habet ad virtutes acquisitas, sic gratia ad Theologicas. Nam prudentia est quoddam lumen in intellectu, ad quod omnes virtutes morales naturaliter acquisitæ habent respectum ; et in hoc verum dicit, ut satis etiam potest patere a Doctore *in prologo quæst. ultima, et dist.* 17. *primi et* 7. *dist. secundi et* 40. *dist.* 14. *quarti et* 36. *tertii et q.* 14. *quodlib.* Nam omnis virtus moralis ex hoc dicitur virtus, quia conformiter elicitur dictamini recto, quod dictamen pertinet ad prudentiam, ex pluribus enim dictaminibus causatur habitus prudentiæ in intellectu, ut patet a Doctore *in dist.* 17. Sic dicunt, quod omnes virtutes Theologicæ habent necessarium respectum ad ipsam gratiam tanquam ad lumen, ita quod istæ tres virtutes Theologicæ non possent dici virtutes, nisi per respectum ad gratiam, et sic istæ tres virtutes perficiunt potentiam animæ in ordine ad gratiam.

(b) *Sed ex hoc sequeretur.* Doctor supponit unum, scilicet, quod duplex est fides, scilicet informis, quæ est anima sine gratia, et formata, quæ semper est cum gratia. Si ergo fides habet necessarium respectum ad ipsam gratiam, tunc separata gratia ab ipsa anima, non esset ibi fides informis, virtus aliqua, imo nec simpliciter esset, quia fides in quocumque ponitur, semper ponitur quod fides. Duplex est fides.

SCHOLIUM.

Gratiam et charitatem esse unum eumdemque habitum, quia eosdem habent effectus, nec multiplicanda sunt entia sine necessitate. Et explicatur Magister in eo quod videtur 1. d. 17. negare habitum charitatis, quia forte negavit, distinctum a gratia, per quam Spiritus Sanctus inhabitat animam. Ita tenent Alens. 3. p. q. 3. m. 2. art. 4. Albert. 2. d. 26. art. 3. Major q. 1. Gabriel. ibi Henric. quodl. 4. q. 10. Bassol. 2. d. 28. Pitigian. 3. d. 27. art. 11. Vasquez, Bellarm. Richard. Vega citati. Rada.2. tom. controver. 14. art. 1.

Ideo alia est opinio, quæ dicit quod gratia formaliter est virtus, quæ est charitas; et quæcumque excellentiæ attribuuntur gratiæ et charitati, et e converso; utraque enim formaliter æqualiter dividit inter filios regni et perditionis, 15. *de Civit. cap.* 18. utraque est etiam forma virtutis, et neutra potest esse informis ; utraque etiam conjungit ultimo fini perfecta conjunctione, qualis potest esse in via; et si poneretur distincta, altera superflueret, quia reliqua sufficeret. Et secundum hoc potest teneri opinio Magistri, sicut tenebatur *dist.* 17. *primi*, quod Spiritus sanctus, non per alium habitum distinctum a charitate, movet voluntatem ad diligendum 3. Effectus gratiæ et charitatis iidem. q. 2. a. n. 39. Explicatur Mag. in eo

quod visus est negare habitum charitatis. Deum meritorie, et distinctum ab illo habitu quo animam inhabitat, qui est gratia, et ipsa est charitas; et eodem habitu quo Spiritus sanctus inhabitat animam, inclinatur voluntas in suum actum meritorium; non sic autem eodem habitu quo Spiritus sanctus inhabitat, credit omnia et sperat, sed aliis habitibus imperfectis, quia actus istorum habituum requirunt imperfectionem.

Sed ex hoc videtur sequi distinctio inter gratiam et charitatem, quia charitas est perfectio simpliciter, alias enim non formaliter competeret Deo, qui secundum Joannem est charitas; gratia autem non est perfectio simpliciter, nec formaliter ponitur in Deo; ergo, etc. (1. Joan. c. 4.)

4. Distinctio gratiæ et charitatis. Respondeo, charitas dicitur, qua habens eam habet Deum charum, ita quod respicit Deum non in ratione diligentis, sed in ratione diligibilis; gratia est, qua Deus habet aliquem gratum, ita quod ipsa respicit Deum acceptantem sive diligentem, non autem dilectum; non autem dicitur gratia quodcumque propter quod Deus diligit, quia tunc essentia divina in Filio posset dici gratia, quia propter eam diligit Filium. Sed illud propter quod Deus acceptat habentem, ut dignum beatitudine, dignitate, quæ est in correspondentia meriti ad præmium, illud dicitur gratia, et ita aliquam imperfectionem includit illud quod est gratia, quia talis dignitas aliquam imperfectionem ponit in digno, quia non est per se beatus.

(Id dicitur gratia propter quod habens acceptatur ad gloriam.)

Sic ergo possumus concedere, quod licet idem absolutum sit in anima, per quod anima diligit Deum ut objectum, et per quod acceptatur speciali acceptatione a Deo, et ordinatur ad beatitudinem, tamen alia et alia ratio est in isto absoluto, inquantum sic et sic respicit Deum; et una ratio prima, scilicet principalis, competit sibi inquantum est perfectio simpliciter; alia competit sibi ut est perfectio limitata; et ita appropriate secundum primam est charitas, quoad secundam dicitur gratia, et ut sic omnis gratia est charitas, licet non e converso. (Omnis gratia est charitas non e contra.)

Sed nec tamen ista distinctio rationum, vel non convertibilitas concludit, quod ubi concurrunt in eadem anima gratia et charitas, quod sint distincta secundum formam. Sicut licet sapientia (c) sit perfectio simpliciter, et sapientia talis sit perfectio limitata, ubi tamen concurrunt, non sequitur quod hæc ab illa sit forma distincta, vel quod sint distincta secundum formam, et tamen sunt distincta ab invicem formaliter; idem enim est, quod est in intellectu meo scientia, et quod est acquisitum per doctrinam, et tamen in Deo est sapientia, et non aliquis talis habitus limitatus.

(d) Differunt etiam in ratione connotati, quia illud absolutum potest considerari ut est habenti principium operandi, et sic non dicit imperfectionem, et potest esse in Deo, et dicitur charitas. Potest etiam considerari ut objectum Dei est in me, prout Deus habet me gratum, et sic determi- (Charitas et gratia differunt ratione connotati.)

nat objectum, et dicitur gratia, est tamen idem re.

Ad argumentum, dicendum quod virtutes acquisitæ morales perficiunt in ordine ad quoddam lumen, quod potest dici prudentia, quæ non perficit in ordine ad aliud lumen, nisi intellectus agentis, prudentia tamen est virtus; sic in proposito, virtutes supernaturales perficiunt in ordine ad virtutem, quæ est charitas, et illa ulterius in ordine ad finem supernaturalem.

COMMENTARIUS.

2. (c) *Sicut licet sapientia sit perfectio simpliciter*, etc. Quod dicit Doctor de sapientia, quæ est perfectio simpliciter, et sapientia limitata, quod ubi concurrunt in eodem, non differunt secundum formas, licet differant formaliter, sic debet intelligi, quod sapientia ut est perfectio simpliciter, accipitur transcendenter, et est quoddam superius ad sapientiam creatam

Duplex sapientia.

et increatam. Ut vero prædicatur de sapientia creata, tunc sapientia in me limitata, et sapientia quæ est superius non differunt sicut duæ formæ; patet, licet differant formaliter, non tamen proprie accipiendo *formaliter*, quia superior prædicatur quidditative de limitata, et univoce, ut potest elici a Doctore *in primo*, *dist.* 3. sed differunt sicut superius et inferius; simpliciter enim est alia ratio sapientiæ limitatæ, et sapientiæ transcendenter sumptæ sicut et animalis et hominis, quia non convertibiliter idem, et sic Doctor intulit. Sic dico etiam quando in eodem concurrunt gratia et charitas, nam idem absolutum quod dicitur gratia et charitas, secundum unum respectum potest dici charitas, et sic perfectio simpliciter, licet tamen limitata in nobis; et secundum alium respectum dicitur gratia, quæ gratia semper dicit imperfectionem, et sic nullo modo potest dici perfectio simpliciter, nec limitata, nec illimitata, et ut sic concurrentes in eodem, ista est vera absolute, quod *omnis gratia est charitas*, et etiam e contra, loquendo semper de charitate creata. Si vero absolute loquamur, quia illud absolutum quod est gratia, semper includit istum duplicem respectum, scilicet ut ad Deum amatum, et ad Deum amantem sive acceptantem, dicimus absolute quod omnis gratia est charitas, quia omne absolutum quod est gratia, est etiam charitas, non autem e contra, quia hæc est falsa: *omnis charitas est gratia*; non enim omne absolutum quod est charitas, est gratia, quia absolutum, quod est in Deo, quod dicitur charitas, formaliter non potest dici gratia.

(d) *Differunt etiam in ratione connotati*, etc. Illud enim absolutum, quod est *charitas* potest dupliciter considerari, quia vel est ipsi habenti principium operandi, et ut sic, nullam includit imperfectionem, imo est perfectio simpliciter, quia illud quod est ratio formalis agendi alicui ex sua ratione formali nullam imperfectionem includit. Secundo, potest considerari ut objectum Dei est in me, prout Deus habet me gratum, id est, quod si consideretur illud absolutum, ut est illud quo mediante, Deus me habet gratum, vel ut respicitur a Deo tanquam objectum, quo me acceptat vel me habet gratum, sic dicitur gratia.

3. Absolutum quod est charitas potest dupliciter considerari.

DISTINCTIO XXVIII.

(*Textus Magistri Sententiarum.*)

De hæresi Pelagiana.

A. Id vero inconcusse et incunctanter teneamus, liberum arbitrium sine gratia præveniente et adjuvante non sufficere ad justitiam et salutem obtinendam; nec meritis præcedentibus gratiam Dei advocari, sicut Pelagiana hæresis tradidit. Nam, ut ait Augustinus 1. *lib. Retract.* « Novi hæretici Pelagiani liberum sic asserunt voluntatis arbitrium, ut gratiæ Dei non relinquant locum, quam secundum merita nostra dari asserunt ».

Quod Pelagiani dictis Augustini utuntur in testimonium sui erroris.

Colos. 1. 13. Errores Pelagii. Dubium 1. « Pelagianorum hæresis omnium recentissima a Pelagio Monacho exorta est. Ili Dei gratiæ, qua prædestinati sumus, et qua meruimus de *potestate tenebrarum erui*, in tantum inimici sunt, ut sine hac credant hominem posse facere omnia divina mandata. Denique Pelagius a fratribus increpatus, quod nihil tribueret adjutorio gratiæ Dei ad ejus mandata facienda; non eam libero arbitrio *præponebat*, sed infideli calliditate *supponebat*, dicens, ad hoc etiam dari hominibus, ut quæ facere per liberum arbitrium jubentur, *facilius* possint implere per gratiam. Dicendo utique *facilius possint*, voluit credi, etiamsi *difficilius*, tamen *posse* homines sine gratia facere jussa divina. Illam vero gratiam Dei, sine qua nihil boni possumus facere, non esse dicunt nisi in libero arbitrio, quod nullis suis præcedentibus meritis ab illo accepit nostra natura, ipso ad hoc tantum juvante nos per suam legem atque doctrinam, ut *discamus*, quæ facere et quæ sperare debeamus; non autem ad hoc per donum Spiritus sancti, ut quæ didicerimus esse facienda, *faciamus*. Ac per hoc divinitus nobis dari scientiam confitentur, qua ignorantia pellitur; charitatem autem negant divinitus dari, qua pie vivitur, ut scilicet sit donum Dei scientia, quæ sine charitate inflat; et non sit donum Dei ipsa *charitas*, *quæ*, ut *scientia non inflet, ædificat*. Destruunt etiam orationes, quas facit 1. Cor. 8. 1. Ecclesia sive pro infidelibus et doctrinæ Dei resistentibus, ut convertantur ad Deum, sive pro fidelibus, ut augeatur eis fides, et perseverent in ea. Hæc quippe Dubium 2. non ab ipso accipere, sed a seipsis homines habere contendunt, gratiam Dei, qua liberamur ab impietate, dicentes secundum merita nostra dari. Parvulos etiam sine ullo peccati originalis vinculo asserunt nasci. »

Hic ponit ea quibus suum confirmant errorem, verbis Augustini contra ipsum utentes.

B. Loci Augustini dubii explicantur. Dubium 3. Aug. lib. 3. c. 18. Locus 1. et lib. de nat. et gratia c. 67. Responsio Augustini.

Quod vero dicunt, sine gratia hominem per liberum arbitrium omnia jussa implere, hujusmodi inductionibus muniunt. Si, inquiunt, non potest ea facere homo, quæ jubentur, non est ei imputandum ad mortem, sicut tu ipse, Augustine, *in libro de libero arbitrio* asseris : « Quis, inquis, peccat in eo, quod nullo modo caveri potest? Peccatur autem : Caveri igitur potest. » Hoc testimonio Augustini Pelagius usus est, disputans adversus eum, imo adversus gratiam, sicut Augustinus *in libro Retract.* illud et alia hujusmodi retractans, commemorat, inquiens : « In his atque hujusmodi verbis meis, quia gratia Dei commemorata non est, de qua tunc non agebatur, putant Pelagiani, suam nos tenuisse sententiam ; sed frustra hoc putant. Voluntas quippe est, qua peccatur et recte vivitur, quod his verbis egimus ; sed ipsa nisi Dei gratia liberetur et ut vitia superet, adjuvetur, recte a mortalibus vivi non potest. » Ecce aperte determinat, ex quo sensu illa dixerit, inimicos gratiæ refellens.

Aliud testimonium Augustini ponit, quo Pelagius pro se utebatur.

Locus 2. Aug. c. 12. et Retract. 1. cap. 15. Quæstio Pelagii.

Similiter et innitebatur Pelagius verbis Augustini contra gratiam, qui *in libro de duabus animabus* dicit : « Peccati, inquit, reum tenere quemquam, quia non fecit quod facere non potuit, summæ iniquitatis et insaniæ est. » His auditis, exiliit Pelagius dicens ; Cur ergo parvuli et illi qui non habent gratiam, sine qua non possunt facere mandata divina, rei tenentur? Hoc autem qua occasione dixerit, *in libr. retract.* Pelagio respondens aperit. Id enim contra Manichæos dixit, qui in homine duas naturas esse contendunt, unam bonam ex Deo, alteram malam ex gente tenebrarum, quæ nunquam bona fuit, nec bonum velle potest ; quod si esset, non videretur ei imputandum esse, si non bonum faceret.

C. Libr. 1. c. 15. Responsio Augustini

Aliud quod videtur contradicere gratiæ Dei addit.

D. Locus 3. Aug. c. 26 Matth. 12 33. Responsio August. in libr. Retract. 1. cap. 22 Joan. 1. 13

Alibi etiam Augustinus dicit, quod huic gratiæ contradicere videtur, qua justificamur. Ait enim in libro contra Adimantum, Manichæi discipulum : « Nisi quisque voluntatem suam mutaverit, bonum operari non potest ; quod in nostra potestate esse positum Dominus docet, ubi ait : *Aut facite arborem bonam, aut fructus ejus bonos*, etc. » Quod Augustinus *in retract.* « non esse contra gratiam Dei, quam prædicamus, ostendit : In potestate quippe hominis est mutare in melius voluntatem, sed ea potestas nulla est, nisi a Deo detur, de quo dictum est : *Dedit eis potestatem filios Dei fieri.* Cum enim hoc sit in potestate, quod cum volumus, faciamus, nihil tam in potestate, quam ipsa voluntas est, sed præparatur a Domino volun-

Dubium 4.

tas; eo ergo modo dat potestatem. »

Aliud testimonium ejusdem, quod videtur adversum.

E. Locus 4. August. in libr. contra Adimantum Manichæi discipulum cap. 27. et lib. Retract. I. c. 22.

Sic etiam intelligendum est quod in eodem ait, scilicet in nostra potestate esse, ut vel inseri bonitate Dei, vel excidi ejus severitate mereamur; quia in potestate nostra non est, nisi quod nostram sequitur voluntatem, quæ cum præparatur a Domino, facile fit opus pietatis, etiam quod impossibile et difficile fuit.

Aliud testimonium.

E. Locus 5. August. in lib. expositionis quarumdam propositionum epist. ad Rom. art. . et 61.

In expositione quoque quarumdam propositionum epistolæ ad Romanos quædam Augustinus interserit, quæ videntur huic doctrinæ gratiæ adversari. Ait enim: « Quod credimus nostrum est; quod autem bonum operamur illius est, qui credentibus dat Spiritum sanctum. » Et paulo post: « Nostrum est credere et velle; illius autem dare credentibus et volentibus facultatem bene operandi per Spiritum sanctum. » Quæ qualiter intelligi debeant, Augustinus *in lib. Retract.* aperit dicens. « Verum est quidem, a Deo esse quod operamur bonum, sed eadem regula utriusque est, et volendi scilicet et faciendi; et utrumque *ipsius* est, quia ipse præparat voluntatem, et utrumque *nostrum* est, quia non fit nisi volentibus nobis. » Illa itaque profecto non dixissem, si jam scirem, etiam ipsam fidem inter Spiritus sancti munera reperiri. »

Respons. August. lib. 1. c. 23.

Adhuc addit aliud quod videtur contrarium.

Illud etiam diligenter est inspiciendum, quod Augustinus *in lib. de Prædestinatione sanctorum* ait, scilicet quod « posse habere fidem, sicut posse habere charitatem, naturæ est hominum; habere autem fidem, sicut habere charitatem, gratiæ est fidelium. » Quod non ita dictum est, tanquam ex libero arbitrio valeat haberi fides vel charitas, sed quia *aptitudinem naturalem* habet mens hominis ad credendum vel diligendum, quæ Dei gratia præventa credit et diligit, quod sine gratia non valet.

G. Locus 6. Aug. c. 5. et in lib. de vera innoc. art. 316.

Responsio.

Testimonium Hieronymi adstruit, quid tenendum sit de gratia et libero arbitrio, ubi triplex hæresis inducitur, scilicet Joviniani, Manichæi et Pelagii.

H. Hieron. Cujus initium: credimus in Deum Patrem.

Id ergo de gratia et libero arbitrio indubitanter teneamus, quod Hieronymus in explanatione fidei catholicæ ad Damasum Papam, Joviniani et Manichæi et Pelagii errores collidens, docet: « Liberum, inquit, sic confitemur arbitrium, ut dicamus, nos semper indigere Dei auxilio; et tam illos errare, qui cum Manichæo dicunt, hominem peccatum vitare non posse, quam illos, qui cum Joviniano asserunt, hominem non posse peccare. Uterque tollit arbitrii libertatem. Nos vero dicimus, hominem semper et peccare posse, et non peccare posse, ut semper nos liberi confiteamur esse arbitrii. Hæc est fides, quam in catholica Ecclesia

didicimus et quam semper tenuimus. »

(*Finis textus Magistri.*)

QUÆSTIO UNICA.

Utrum liberum arbitrium hominis sine gratia posset cavere peccatum mortale?

D. Thom. 1. 2. *q.* 109. *art.* 3. 4. *et* 8. *et hîc. q.* 2. *art.* 1. D. Bonav. *hîc art.* 1. *q.* 2. *et* 3. Marsil. Capreol. *hic.* Henr. *quodlib.* 6. *q.* 11. Richard. *hîc art.* 1. *q.* 1. *et* 3. Vega *q.* 13. *de justificat.* Soto *l.* 1. *de nat. c.* 22. Taperius *art.* 7. Bellarm. 5. *de gratia et lib. arb. c.* 5. *et* 7. Alvar. *de auxil. disp.* 54. Suarez 3. *de auxil. c.* 2. *et* 1. *p. tr.* 2. *de prædest. l.* 2. *c.* 9. *usque ad* 18. *ubi optime disputat contra* Vasp. 1. 2. *d.* 198. *et* 199. Greg. Arim. *hîc q. art.* 1. Gabr. *q.* 1. Durand. *q.* 3.

1. Arg. 1. Quæro circa distinctionem vigesimam octavam, in qua Magister agit de insufficientia liberi arbitrii sine gratia, et de errore Pelagii : Utrum liberum arbitrium hominis sine gratia posset cavere omne peccatum mortale? Quod sic, Apostolus *ad Rom.* 2. *Gentes, quæ legem*, etc. ubi videtur Apostolus increpare Judæos in hoc, quod gentes sine lege data servabant legem; ergo cavebant ab omni peccato, et tamen (ut videtur) non habuerunt gratiam.

Arg. 2. Præterea, Augustinus 3. *de libero arbitr. Nullus peccat in eo quod vitare non potest*; aut igitur aliquis potest vitare peccatum sine gratiâ, aut non; si non, igitur non peccat; si sic, habeo propositum, ergo nullum peccatum est quod non possit vitari.

Arg. 3. Cap. 3. Item, Anselmus *de libero arbit. Liberum arbitrium est potestas servandi rectitudinem propter se;* ergo manente libero arbitrio manet potestas ejus.

Contra, in hoc videtur esse hæresis Pelagiana, quod liberum arbitrium sufficiat sine gratia. Ratio opposit.

Item, hæc hæresis videtur potissime increpata ab Augustino de Rectitudine justitiæ. Quære.

Item, Gregorius *in Homil. Peccatum quod pœnitentia non deletur mox suo pondere ad aliud trahit;* et idem *in Moralibus lib.* 25. *cap.* 10. *super Job.* 34. *Conteret multos*, etc.

SCHOLIUM.

Sententia communis, etsi varie explicata a variis, liberum arbitrium posse cavere ab omni peccato disjunctive, non tamen copulative. Contra hanc disputat Doctor, sed ejus rationes solum lædunt asserentes requiri ad præcepta implenda, justitiam vel inclinationem charitatis ; infert enim ut absurdum quod peccatores facientes opera præcepta secundum substantiam, peccarent mortaliter, supponens et arguens hominem in culpa manentem posse elicere aliqua opera bona moraliter, quod est commune DD. placitum, ut statim dicam.

Hîc dicitur (a) quod propter verba Augustini, quæ adducit contra Pelagianos, non potest caveri ab omni peccato sine gratia. Sed hoc diversimode ponitur. Uno modo, quod liberum arbitrium possit vitare singula peccata mortalia, non tamen omnia. 2. Henric. quodl. 6. q. 11.

Exemplum ponitur de existente in vase perforato, quod licet possit quodlibet singulorum foraminum obstruere, non tamen omnia, dum enim unum obstruit, relinquitur aliud patens.

Alio modo dicitur, quod liberum arbitrium potest considerari tripliciter; uno modo ante delibera- Quære D. Thom. 1. 2. q. 10

8. et enric. dl. 5. . 20. a ous non ultum eviat tor hîc.

tionem et tempus deliberationis; secundo modo post utrumque, scilicet deliberationem et ipsum tempus deliberationis; vel tertio modo, post tempus deliberationis elapsum, non autem post deliberationem habitam. Primo modo ponitur non posse peccare mortaliter, sed venialiter. Secundo modo ponitur posse vitare omne peccatum mortale post deliberationem habitam. Tertio modo dicitur non posse cavere, si sit in peccato mortali, propter defectum intellectus, ante tempus deliberandi, propter quod non recte deliberabit, licet transeat tempus in quo haberi potuit deliberatio, et ita tenebitur, quia quando transit conveniens tempus deliberationi, si non tunc deliberet, est consensus interpretativus.

3. . Aug. ontra ustum 22. et betur . 35.

Contra hoc arguitur (b), et primo contra conclusionem, quia peccatum mortale non est nisi in transgrediendo præceptum Dei; sed secundum * Hieronymum, *qui dicit Deum præcepisse impossibilia, anathema sit.*

Respondetur (c), quod existenti in peccato mortali possibile est servare præceptum, non autem ut manet in peccato; sed possibile est ipsum præparare et disponere se ad gratiam, qua data potest servare præceptum, et ita si non præpararet se, illa impræparatio imputaretur sibi in peccatum, sicut exemplificat Anselmus de projiciente se in puteum.

Bonav. ræsenti 1. q. 3.

Alia responsio (d), quod licet manens in peccato mortali posset servare præceptum, quantum ad ejus explicationem, non tamen quantum ad intentionem mandantis, quia intentio sua est ut consequeretur finem per ipsum; non autem per illorum observationem consequitur aliquis finem, nisi observet illa ex charitate.

Præcepta non necessario implenda ex charitate contra Greg. hîc alias peccator faciendo præcepta peccaret mortaliter.

Contra (e) si Deus præcipiens intendebat quemlibet obligare ad servandum præceptum ex charitate, ergo quicumque faciens opus præcepti, et non ex charitate, peccat mortaliter, et hoc tam de præcepto negativo (ad quod tenetur semper et pro semper, et si teneatur ad illud servandum ex charitate, quando illud servat, non ex charitate, peccat mortaliter) quam de præcepto affirmativo, ad quod tenetur pro aliquando, si pro tunc non servat ex charitate, peccat mortaliter; et ita quicumque commisit peccatum mortale, si postea non occidit, quia Deus præcepit non occidere, si etiam non furetur, quia Deus præcepit non furari, peccat mortaliter, similiter si servat Sabbatum etiam, quia Deus hoc præcepit, peccat mortaliter.

Pervertere videtur qui putat peccatorem nullum opus bonum facere ad quod non tenetur. Justus potest facere aliqua opera bona non motus ex charitate. Durum esset quod non se disponens ad gratiam faciendo

Hoc dicere non videtur aliud, quam pervertere omnes, qui semel commiserunt peccatum mortale, ut nullum bonum opus ex genere postea faciant, ad quod tamen alias sunt adstricti, cum tamen suadendi sint et movendi ad oppositum, ut scilicet faciant bona opera ex genere, quia illa disponunt eos ad gratiam citius et facilius obtinendam. Similiter existens in charitate potest facere aliquod opus præcepti, non tunc motus ex charitate, sed ex pietate et mansuetudine naturali

Opera præcepta, peccaret. vel ex aliquo alio, non referendo tunc actualiter ad finem ultimum, ita quod ista impletio operis præcepti non esset sibi meritoria; quod si teneretur servare præceptum, secundum intentionem mandantis, ut scilicet per ipsum possit finem pertingere, tenetur tunc ad meritum, et tunc peccaret mortaliter faciendo tale opus, quod est bonum ex genere et ex præcepto, quod est absurdum.

Per idem arguitur (f) contra primam responsionem, quia ponamus quod non disponat se aliquis ad gratiam, si tunc stat in culpa, non potest se servare a culpa; ergo pro tunc est sibi impossibile servare se a culpa, quod est falsum, quia omnis culpa est voluntaria; si autem pro tunc potest se servare a culpa, quod saltem videtur manifestum, quantum ad genus operis præcepti, redit argumentum prius factum, quia hoc sufficit ad excusandum eum a peccato mortali.

COMMENTARIUS.

1. (a) *Hìc dicitur.* Hìc Doctor recitat duas opiniones de modo ponendi. Quarum prima est Henrici *quodlib.* 6. *q.* 11. qui dicit, quod liberum arbitrium potest vitare simul singula peccata sine gratia, non tamen potest vitare omnia, id est, quod assignato quocumque peccato singulari, potest vitare illud, non tamen simul vitare omnia peccata mortalia.

D. Bonav. dist. præsenti q. 3. art. 3. Liberum arbitrium potest considerari dupliciter. Secunda opinio est D. Bonaventuræ. Quæ ut satis intelligatur pono tale exemplum, quod sit præsens voluntati aliquid delectabile sub ratione turpi, si intellectus ut præcedit omnem actum voluntatis stat in tali consideratione, non peccat. Si vero voluntas confirmat intellectum in tali consideratione, vel potest avertere et non avertit, quia avertendo ipsum ex deliberatione sua cavet peccatum; habet ergo tempus voluntas, quo tenetur avertere intellectum a tali turpi cogitatione, et convertere ad aliquod bonum, ut illud tempus sit spatium unius *pater noster*, et dicatur B, ita quod si in tali tempore deliberat, et avertit intellectum a tali consideratione, vitat peccatum.

Dicit ergo S. Bonaventura quod si consideretur peccatum ante deliberationem et tempus deliberationis, supple quo tenetur deliberare, sic voluntas non peccat mortaliter, licet forte venialiter, puta in subita surreptione; impossibile enim est per Augustinum quin visis tangamur. Si vero consideretur post deliberationem et tempus deliberationis, ita quod habuit tempus ad deliberandum ut resistat peccato, et in tali tempore deliberavit, hoc modo vitat omne peccatum, quia in tempore deliberationis deliberat non peccare. Si tertio consideretur post tempus deliberationis elapsum, et non post deliberationem, puta totum tempus in quo debebat deliberare non peccare, elapsum est, tunc peccat, quia habuit tempus deliberandi, et peccato resistendi, et noluit deliberare, et sic videtur consentire peccato, saltem consensu interpretato. Dicit ergo S. Bonaventura quod liberum arbitrium post tempus deliberationis, et ante deliberationem non potest vitare peccatum mortale.

(b) *Contra hoc arguitur.* Hìc Doctor intendit probare contra istos, quod liberum arbitrium existens in puris naturalibus possit cavere omne peccatum mortale; patet, quia potest observare omnia præcepta Dei, quia Deus non præcepit impossibilia observare secundum Hieronymum, 2. Quomodo liberum arbitrium possit vitare peccatum.

sed peccatum mortale non committitur nisi transgrediendo præceptum Dei.

(c) *Respondetur.* Hîc Doctor recitat responsionem opinionis primæ. Dicunt enim quod existens in peccato mortali, etsi non potest observare præceptum Dei, potest tamen se disponere ad gratiam, qua data, potest servare præceptum, et si non disponat se ad illam, imputabitur sibi ad peccatum.

(d) *Alia responsio.* Hæc est responsio D. Bonaventuræ *præsentis dist. art.* 1. *quæst.*3. qui dicit quod manens in peccato mortali, potest servare præceptum quantum ad ejus explicationem, id est, quod ad litteram potest observare illud, quod præcepit Deus, puta non occidere, sed non potest observare quantum ad intentionem mandantis, quia intentio sua est ut consequatur finem per ipsum, et sic intentio mandantis est ut servetur præceptum in charitate sine qua finis consequi non potest.

3. Scotus contra Bonav. (e) *Contra.* Hîc arguit contra responsionem, D. Bonaventuræ, adducens multa inconvenientia, quia si quis tenetur servare præceptum ex charitate, ita quod Deus alligaverit hominem observare præceptum in charitate, et per consequens si non servet in charitate, peccabit mortaliter, et sic existens in peccato mortali, mortaliter peccabit observando præceptum Dei, tam affirmativum quam negativum. Et hîc intendit Doctor de bonis operibus non præcise ex genere, quia si quis daret eleemosynam pauperi causa libidinis, esset bonum opus ex genere, et tamen peccaret mortaliter. Accipit ergo bonum opus ex genere, ut non tantum transit super objectum debitum secundum rationem, de quo supra patet *dist.* 7. sed quod etiam includat alias circumstantias morales, vel saltem non includat oppositam circumstantiam ut repugnantem circumstantiæ debitæ, de quibus prolixe dictum est *dist.* 7. Addit etiam Doctor quod aliquis potest esse in charitate, et facere aliquod opus præcepti, puta dare eleemosynam ex naturali mansuetudine, et non motus ex charitate, et tamen per tale opus non attingeret ultimum finem, cum non sit meritorium; opus enim meritorium non tantum est a supposito habente charitatem, sed requiritur quod sit productum charitate movente ad hoc, ut patet a Doctore *in* 4. *dist.* 17. et sic tunc peccaret mortaliter faciendo tale opus, patet, quia non fit secundum intentionem mandantis.

(f) *Per idem arguitur contra primam responsionem,* scilicet quia ponamus, quod non disponat se ad gratiam, si tunc stat in culpa, non potest se servare a culpa; patet, quia, per te, ut existens in peccato non potest servare præceptum, quod tamen tenetur servare, et non observando peccat mortaliter, et, per te, ut existens in peccato mortali non potest servare præceptum; ergo ut sic, est sibi impossibile servare se, quin committat aliud peccatum mortale, quod est falsum, quia omnis culpa est voluntaria. Si autem pro tunc potest se servare a culpa, quod saltem videtur manifestum quantum ad genus operis præcepti, id est, quod observando præceptum, etiam in peccato mortali pro tunc non peccat; et si sic, tunc argumentum prius factum redit, quia hoc sufficit ad excusandum eum a peccato mortali. Si enim observando præceptum non peccat, et potest sine gratia illud observare, ergo ut sic, potest evitare peccatum mortale. 4.

SCHOLIUM.

Contra modum dicendi Henrici, ostendit, si potest quis suis viribus pro hoc *nunc* cavere peccata, idem esse de alio et alio *nunc*, et sic collective. Et argumentum procedit de

potentia Physica, quæ dicit tantum proportionem virtutis intrinsece ad effectum, non tamen de potentia morali, quæ ultra Physicam includit amotionem impedimentorum et præsentiam requisitorum facilitantium. Refutat etiam modum D. Bonaventuræ quoad id quod ait tempore deliberationis transacto, quia si eo transacto, potest quis bene deliberare, potest non peccare; si non potest bene deliberare, erit sine usu rationis, vel excæcatus, et utrumque est grave inconveniens.

5. Contra istas duas vias (g) arguitur in speciali, primo contra primam. Si in hoc tempore potest cavere ab hoc peccato mortali, et illo, et dum cavet hoc, cavet omne; et similiter de tempore consequente, et sic de semper; ergo si potest semper cavere hoc et illud, simul potest cavere omnia. Assumptum, quod si potest cavere hoc peccatum mortale pro tunc, quod potest etiam cavere illud aliud, et ita omne pro tunc, patet, quia voluntas non potest habere simul distinctos consensus, qui requiruntur ad peccatum mortale, et ad resistendum peccato mortali, et ita dum distincte habet actum resistendi huic peccato mortali, nullum aliud velle habet tunc, per quod aliud velle pro tunc peccet mortaliter, maxime cum præservando se ab uno peccato mortali, fit fortior ad resistendum aliis; ergo si nunc potest hoc peccatum cavere de quo tentatur, multo magis illud potest alias cavere, et sic de aliis.

Contra modum D. Bonav. Contra secundam viam arguo sic (h), tempore illo, quo potest haberi deliberatio de hoc peccato *A*, aut potest deliberare de *A*, et sequitur quod dum deliberat, non peccat mortaliter; completa etiam deliberatione cavere potest per te, ut non peccet actualiter ipso peccato, nec aliquo alio actu; aut non potest deliberare de *A* in illo tempore deliberationis, et ita non habebit usum rationis.

Quod si dicas (i) non posse deliberare recte propter excæcationem intellectus, hoc videtur absurdum, quia unum peccatum mortale non facit aliquem intemperatum generali intemperantia, quia una hirundo non facit ver, nec unus actus virtuosus vel vitiosus facit hominem virtuosum vel vitiosum generaliter, nec per consequens excæcatum generaliter circa omnia principia operabilium; ergo potest habere rectam deliberationem de multis de quibus tentatur, non obstante quod sit in uno peccato mortali. 6.

Similiter vitia non sunt connexa, in tantum quod unum peccatum excæcet circa omnia principia operabilium ad bene agendum, quia nec etiam unum peccatum depravat appetitum, per se inclinando ad aliud; imo cum uno peccato potest stare virtus acquisita, contraria illi peccato, quia unum peccatum mortale non corrumpit totum habitum virtutis; igitur per istos habitus tam acquisitos circa idem agibile, quam acquisitos circa alia agibilia, potest iste recte judicare et deliberare, sive de eodem peccato sive de alio, et si posset recte deliberare, nec peccet consensu interpretativo, potest per te cavere omne peccatum; ergo simpliciter potest. Vitia non sunt connexa, nec unum peccatum expellit habitum virtutis moralis.

COMMENTARIUS.

(g) *Contra istas duas vias.* Hîc Doctor arguit contra opinionem Henrici, proban- 5. Contra Henricum.

do ex dictis Henrici quod posset vitare omnia peccata simul, si potest vitare singula. Et ratio stat in hoc, quia voluntas, puta pro instanti *A*, non potest habere duplicem consensum sive duplicem deliberationem, ita quod uno consensu resistat peccato et alio consentiat, et per consequens si in isto instanti, resistat peccato, pro hoc instanti, vitat omne peccatum, et per consequens dum cavet hoc, cavet omne. Hoc idem arguo de tempore sequenti, quia per te potest cavere hoc peccatum vel illud; ergo dum actu cavet unum peccatum, actu cavet omne peccatum.

An voluntas possit habere duplicem consensum.

Adverte tamen, quod Doctor non negat quin voluntas simul, et semel possit habere duos consensus; potest enim in eodem tempore velle Deum propter se, et velle proximum propter Deum, vel simul assentire bono propter se ut fini ultimo, et assentire bono propter aliud, volendo bonum ad finem; et isti sunt duo consensus ab invicem distincti, ut patet a Doctore *in primo*, *dist.* 1. *q.* 3. Sed intelligit hîc, quod non simul potest habere duos consensus, quorum unus repugnet alteri, et si non ex natura actus, saltem ex ordinatione alicujus regulæ superioris. Dum enim quis observat præceptum Dei, etiam sine charitate convertitur aliquo modo ad Deum, et si non meritorie, nam observat aliquid, quod est necessarium ad ultimum finem ex determinatione divina. Si ergo in eodem instanti haberet alium consensum circa peccatum, puta transgrediendo aliud præceptum, sequeretur quod in eodem instanti, averteretur ab ultimo fine virtualiter, ut infra patebit, *dist.* 35.

6. Scotus improbat opinionem D. Bonav.

(b) *Contra secundum viam arguo sic.* Hîc Doctor improbat opinionem D. Bonaventuræ, et intendit probare contra ipsum, quod liberum arbitrium post tempus deliberationis elapsum, et ante deliberationem possit cavere omne peccatum. Supponendo primo, quod voluntas post tempus deliberationis elapsum, et ante deliberationem qua debuit resistere peccato sit in peccato mortali per consensum intepretatum. Et quia D. Bonaventura videtur dicere quod post tale tempus elapsum, post quod commisit peccatum per consensum interpretatum in tempore immediate sequenti, non potest voluntas recte deliberare ut resistat peccato, imo in tempore sequenti non potest vitare peccatum. Hoc exposito secundum opinionem D. Bonaventuræ, arguit Doctor contra ipsum, et expono litteram illius rationis. Cum dicit : *Tempore illo*, supple sequenti tempus elapsum deliberandi, *quo potest haberi deliberatio de hoc peccato* A, puta de libidine, supple quo tempore potest deliberare non committere tale peccatum, *aut potest deliberare de* A, supple ut non consentiat tali peccato ; ergo dum deliberat non peccat mortaliter, patet, quia deliberat non peccare. Sequitur : *Completa etiam deliberatione cavere potest, per te, ut non peccet actualiter ipso peccato*, quia D. Bonaventura dicit quod post tempus elapsum, in quo peccavit secundum consensum interpretatum, si potest habere deliberationem de resistendo peccato, puta de resistendo libidini, habita illa deliberatione, tunc non peccat illo peccato, *nec etiam alio* peccato peccat, quia tunc haberet duos consensus, eo modo quo argutum est contra Henricum. Expositio litteræ.
Sequitur : *Aut non potest deliberare de* A *in illo tempore deliberationis, et tunc vel non habebit usum rationis*, ut possit recte deliberare, aut si habebit, et pro tunc non posset deliberare, puta non velle committere tale peccatum ; ergo tunc erit ei impossibile non peccare. Sed nemo peccat in eo quod evitare non potest.

(i) *Quod si dicas non posse deliberare*,

etc. quasi velit dicere, quia post tempus elapsum, in quo peccaverit per consensum interpretatum per tale peccatum intellectus excæcatus fuit, et sic in tempore immediate sequenti non poterit recte regulare intellectum, ut resistat peccato, et per consequens ipsum non posset deliberare. Doctor dicit, quod hoc videtur absurdum.

SCHOLIUM.

Etsi non possit homo resurgere a peccato sine gratia, potest tamen cavere ab omni peccato sine ea, in hoc convenit Doctor cum communi fere omnium, quia vel non loquitur de omni peccato conjunctim, sed divisim; vel si sic, intelligit de potentia Physica, non morali, quo sensu justus potest vitare omnia venialia; ita DD. fere omnes, exceptis paucis, ut Greg. et Vasq. quem optime refutat Suar. supra tacito nomine ejus. Docet peccatum et gratiam non opponi immediate, de quo agit 4. d. 1. q. 1. et 6. et d. 16. q. 2. Quod vero sine gratia aliqua bona opera fieri possint, et aliqua peccata vitari, docent PP. Chrys. hom 67. ad pop. Greg. 5. Mor. 1. et Aug. (quem alii pro opposito adducunt) sæpissime, de spir. et lit. 28. sic explicans id Rom. 2. *Gentes quæ legem etc.* sicut Chrys. Theodor. Theophyl. explicant, et Hieron. ep. ad Algasiam q. 8. Item Aug. 5. Civit. 1. dicens, in Romanis fuisse bona opera, et lib. de perfect. just. et l. de spir. et lit. 29. exponit id : *Sine me nihil potestis*, de operibus justitiæ, et de gratia et lib. arb. 8. de operibus, quibus æterna vita redditur, et cap. 4. jubet cavendum ne propter liberum arb. negetur ad opera, quibus debetur vita æterna, auxilium gratiæ esse necessarium ; et cum alibi sæpe neget extra fidem et gratiam esse bona opera, loquitur de operibus vitæ. Vide eum l. 1. de gratia Christi c. 26. Præterea Araus. 2. can. 6. et 25. et Trid. ss. 6. can. 3. agendo de operibus ad quæ requiritur gratia, addunt, ut fiant sicut oportet ad salutem, insinuando per hoc, ad alia opera bona non requiri.

7. Hominem. Ad quæstionem potest dici (k), quod peccatum uno modo potest accipi pro ipso actu elicito deformi, loquendo de peccato commissionis. Alio modo pro macula, quæ remanet post actum elicitum, sive pro reatu permanente, quousque peccatum fuerit deletum per pœnitentiam. Secundo modo dico, quod liberum arbitrium non potest ex se cavere omne peccatum mortale pro statu isto, quia anima sine gratia, aliquo peccato maculatur vel originali vel actuali, a quo non liberatur nisi per gratiam. *[Sine gratia vitare posse peccatum, sed non resurgere a peccato.]*

Sed si quæratur (l) utrum hoc sit propter immediatam oppositionem culpæ et gratiæ? Dico quod non, quia ista non essent immediate opposita, pro statu innocentiæ, tunc enim potuit aliquis esse in puris naturalibus tam sine gratia quam culpa; ergo nullo modo sunt immediate opposita. Nec etiam per comparationem ad potentiam facientis, quia qualem potuit Deus facere voluntatem, talem potest eam reparare postquam peccaverit; sed hoc tantum est ex lege illa universali, qua nullo modo remittitur inimicitia nisi fiat, non tantum non inimicus, sed etiam amicus sibi acceptus per gratiam gratificantem. *[De hoc 4. d. 1. q. 1. et 6. et d. 16. q. 2.]*

Si objiciatur quomodo Deus posset remittere culpam, non dando gratiam, videretur enim esse mutatio in Deo, si non ponatur in ipso justificato : de hoc *in quarto, distinctione decima sexta.*

COMMENTARIUS.

(k) *Ad quæstionem potest dici.* Hîc Doctor distinguit de peccato, aut enim accipitur peccatum pro deformitate, sive

actuali carentia rectitudinis, quæ deberet inesse actui, de qua infra *dist.* 35. aut potest accipi peccatum pro reatu sive pro obligatione ad pœnam æternam, quæ manet in anima post actum peccatum, de qua *in quarto*, *dist.* 14. *quæst.* 1. Dicit ergo Doctor duo : Unum non ita expresse, sed magis ad mentem ipsius, ut elici potest, quod in statu innocentiæ liberum arbitrium potuit vitare omne peccatum sine gratia. Aliud, quod post lapsum liberum arbitrium non potest vitare omne peccatum sine gratia, quia anima de facto maculatur aliquo peccato actuali vel originali. Si vero accipiatur peccatum pro obligatione ad pœnam, dico quod sine gratia non potest relevari a tali obligatione, et hoc de potentia Dei ordinata, secus de absoluta ; posset enim Deus potentia sua absoluta remittere omnem obligationem sine gratiæ infusione, ut patere potest ex his quæ dicit Doctor *in quarto*, *dist.* 1. *quæst.* 6.

8. (1) *Sed si quæratur.* Vult dicere, posito quod quis non possit cavere peccatum sine gratia, sequiturne hæc propter oppositionem immediatam culpæ ad gratiam, videlicet si non habet gratiam, ergo est in culpa, quia subjectum oppositorum immediatorum necessario est sub altero illorum ; ergo si non est in gratia erit in culpa, et sic non potest cavere culpam sine gratia? Dicit Doctor, quod hoc non est propter immediatam oppositionem culpæ ad gratiam cum illa nullo modo oppositionis formaliter opponantur, ut patet hîc a Doctore, et infra *dist.* 3. *hujus*, et expressius *in* 4. *dist.* 1. *q.* 1. *et q.* 6. *et dist.* 16. *q.* 2. vide ibi. Hîc tamen adducit unam rationem, probando quod non sint opposita immediata, quia in statu innocentiæ potuit aliquis fuisse in puris naturalibus, ita quod nec in gratia nec in peccato. Sequitur : *Nec etiam per comparationem ad potentiam facientis*, videlicet quod postquam aliquis peccavit, et perdidit innocentiam naturalem, quod Deus non posset reparare illam ad pristinam innocentiam sine gratia ; posset enim illam reparare et facere eamdem voluntatem esse in puris naturalibus sine infusione cujuscumque gratiæ, patet, *quia qualem potuit Deus facere voluntatem, talem potest eam reparare postquam peccavit*, id est, quod sicut Deus creavit vel potuit creare aliquam creaturam sine culpa et sine gratia, quod eamdem naturam posset reparare in priori innocentia ; sed hæc ratio magis patebit *in quarto*, *dist.* 1. *quæst.* 6. Sequitur : *Sed hoc tantum est ex lege universali*, etc. Vult dicere quod loquendo de potentia Dei ordinata, nullus potest evitare aliquod peccatum mortale sine gratia, quia Deus ordinavit hominem vel esse actu amicum vel actu inimicum, ita quod de potentia Dei ordinata non potest dari aliquis innocens, quin non sit amicus vel inimicus ; et non est amicus, nisi per gratiam gratificantem, nec inimicus nisi per peccatum mortale. Si ergo actu non est amicus per gratiam, actu erit inimicus per peccatum, et si actu erit amicus per gratiam, actu non erit inimicus per peccatum; et sic patet quod de potentia Dei ordinata, liberum arbitrium non potest evitare omne peccatum sine gratia. Hoc idem etiam dicit, scilicet si de potentia Dei ordinata quilibet vel est actu inimicus per peccatum, vel actu amicus per gratiam *in quarto*, *dist.* 1. *q.* 6. *et dist.* 15. *q.* 1. *et* 16. *q.* 2.

Culpa et gratia an sint opposita immediata.

SCHOLIUM.

Ponit liberum arbitrium sufficere ad implendum præceptum naturale amandi Deum, quod probat 3. d. 27. art. 3. Et evidens videtur, si possum amare creaturam super omnia, posse me iisdem viribus amare sic Crea-

torem, cum sit infinities diligibilior. Tamen non potest liberum arbitrium implere præceptum amoris supernaturalis Dei sine gratia, sicut nec præceptum fidei vel spei, nam si adimplet hoc præceptum, disponit se de congruo ad justificationem, et hoc est peculiare huic præcepto, quod modus tendendi in Deum, ut in ultimum finem supernaturalem, sit ei intrinsecus; et sic nunquam impletur nisi a justo in facto esse vel in fieri, ut docet D. Thom. 1. 2. q. 100. art. 10. ubi Ban. Lorca, et alii, et sic intelligendum puto Doctorem hîc.

Henric. quodl. 5. q. 21. in solutione. Vide l. dist. 4. q. 6. et dist. 14. q. 1. Convenit Doctor cum Henrico in opin. ista. Expresse docet non posse servari totam legem naturæ sine gratia.

8. Et potest illa opinio (m) confirmari per hoc, quod illud præceptum : *Diliges Dominum Deum*, etc. est primum, a quo tota lex pendet et Prophetæ *in Matth.* 22. Ad actum igitur hujus præcepti aliquando eliciendum, tenetur voluntas, ita quod non potest esse semper omissio actus hujus præcepti sine peccato mortali ; quandocumque autem voluntas actum hujus præcepti exequitur licet informis, et disponit se de congruo ad gratiam gratificantem sibi oblatam, vel resistet et peccabit mortaliter, vel consentiet et justificabitur. Hæc igitur opinio non ponit partem negativam, quasi propter impotentiam liberi arbitrii absolute, sed inquantum ipsum comparatur ad Deum, liberaliter gratiam offerentem libero arbitrio, aliqualiter tamen disposito.

Ad argumenta (n). Ad illud *ad Rom.* dici potest quod si non erant obligati ad legem Moysis nisi filii Israel, alii gentiles potuerunt juste vivere servando legem naturæ, et tunc ipsi facti sunt sibiipsis lex, id est, per legem naturæ scriptam in cordibus eorum interius direxerunt se recte vivendo, sicut Judæi per legem scriptam ; sed isti non bene vixerunt sine omni gratia, quia gratia potuit esse in eis, supposita hypothesi, absque observatione legis Mosaicæ.

(o) Ad aliud, concedi potest ista propositio Augustini absolute secundum istam opinionem. Et ad minorem potest dici, quod iste, cui offertur gratia, potest cavere ne resistat gratiæ, sed non potest cavere a peccato ; si enim non resistat gratiæ, justificabitur, solum igitur potest hoc caveri ; sed non potest caveri stando in peccato prius commisso. Ad tertium respondet Anselmus quod quantum est ex parte liberi arbitrii, potest servari justitia, licet quando justitia non habetur, justitia servari non possit.

COMMENTARIUS.

(m) *Et potest illa opinio confirmari*, etc. 9.
Hîc dicit quod etiam loquendo de peccato actuali non potest liberum arbitrium nostrum præcavere omne peccatum mortale sine gratia ; sed hoc non est ex libero arbitrio absolute, sed in aliquo casu speciali, scilicet posito quod voluntas teneatur aliquando diligere Deum super omnia, et quod talis dilectio sit dispositio ad gratiam ex determinatione divinæ voluntatis, et quod obligaverit voluntatem sic dispositam acceptare gratiam sibi oblatam ; stante isto casu, quod aliqua voluntas diligat Deum super omnia ex puris naturalibus, quod est ei præceptum, tunc Deus offert sibi gratiam, si non acceptat, peccat mortaliter, quia tenetur eam acceptare ; non acceptat autem eam quando ponit obicem. Si vero acceptat, illud peccatum vitat, quod esset non acceptando. Non

posset ergo vitare hoc peccatum, quod esset non acceptare gratiam, nisi illam acceptet; ergo hoc peccatum actuale non potest vitare sine gratia gratum faciente.

(n) *Ad argumenta principalia.* Ad primum respondet Doctor, quod gentiles per legem naturalem direxerunt se recte vivendo, sicut Judæi per legem scriptam; sed isti non bene vixerunt sine omni gratia, quia gratia potuit eis inesse stantibus in puris naturalibus, posito quod non fuerint obligati ad legem Moysi, nisi filii Israel. Tenendo enim quod de potentia Dei ordinata quilibet aut est amicus aut inimicus, ut supra dixi, et tenetur esse amicus, et esse non potest sine gratia; ergo non potest vitare omne peccatum sine gratia. Separando etiam alium casum de dilectione Dei, patet quod non potuerunt vitare omne peccatum sine gratia.

(o) *Ad aliud.* Ad secundum dicit quod secundum istam opinionem potest absolute concedi propositio Augustini, videlicet tenendo opinionem ultimam. Et dico quod iste cui offertur gratia potest cavere, ne resistat gratiæ, sed non potest cavere a peccato, videlicet prius commisso sine gratia; si enim non resistat gratiæ, justificabitur. Solum igitur hoc potest caveri, ne scilicet resistat gratiæ, non potest tamen caveri stando in peccato prius commisso. Ad ultimum patet responsio.

DISTINCTIO XXIX.

(*Textus Magistri Sententiarum.*)

Utrum homo ante peccatum eguerit gratia operante et cooperante.

A. Post hæc considerandum est, utrum homo ante peccatum eguerit gratia *operante* et *cooperante*. Ad quod breviter dicimus, quia non *cooperante* tantum, sed etiam *operante* gratia indigebat, non quidem secundum *omnem operandi modum* operantis gratiæ; operatur enim *liberando* et *præparando* voluntatem hominis ad bonum. Egebat itaque homo ea, non ut *liberaret* voluntatem suam, quæ peccati serva non fuerat, sed ut *præpararet* ad volendum efficaciter bonum, quod per
ug.c.106. se non poterat. Non enim poterat bonum mereri sine gratia, ut Augustinus in Enchiridio evidenter tradit. « Illam, inquit, immortalitatem, in qua *poterat non mori*, natura humana perdidit per liberum arbitrium; hanc vero, in qua *non poterit mori*, acceptura est per gratiam, quam fuerat, si non peccasset, acceptura per meritum; quamvis sine gratia nec tunc ullum meritum esse potuisset, quia, etsi peccatum in solo erat arbitrio constitutum, non tamen justitiæ habendæ vel retinendæ sufficiebat liberum arbitrium, nisi divinum præberetur adjutorium. » Ecce his verbis satis ostenditur, quod ante peccatum homo indigebat gratia *operante* et *cooperante*. Non enim habebat quo *pedem movere* posset sine gratiæ *operantis* et *cooperantis* auxilio, habuit tamen quo poterat *stare*.

Si homo ante lapsum virtutes habuerit.

« Præterea quæri solet, utrum homo ante lapsum *virtutem* habuerit. B. Opinio 1. improbata.
Quibusdam videtur, quod non habuerit, id ita probare conantibus: Justitiam, inquiunt, non habuit, quia præceptum Dei contempsit, nec prudentiam, quia sibi non providit, nec temperantiam, quia aliena appetiit, nec fortitudinem, quia pravæ suggestioni cessit. Dubium 1.
Quibus respondentes dicimus, eum quidem non tunc habuisse has virtutes, quando peccavit, sed ante, et tunc amisisse. Quod multis Sanctorum testimoniis comprobatur. Ait enim Augustinus in quadam homilia: « Adam, perdita charitate, malus inventus est. » Item: « Princeps vitiorum, dum vidit Adam, de limo terræ ad imaginem Dei factum, pudicitia armatum, temperantia compositum, charitate splendidum, primos parentes illis donis ac tantis bonis expoliavit pariterque peremit. » De hoc eodem Ambrosius ad Sabinum ait: « Quando Adam solus erat, non est prævaricatus, quia ejus mens Deo adhærebat. » Super

Sanctorum testimoniis affirmat hominem primum habuisse virtutes. Ambr. in epist. 41. super Psalm. 118. serm. 4. Lib. 21. c. 24. in finem lib. et lib. 6. cap. 27. et 28.

Psalmum quoque dicit, quod « homo ante peccatum beatissimus auram carpebat æthercam. » Sed quomodo sine virtute beatissimus erat? Augustinus quoque *super Genes.* dicit, Adam ante peccatum « spirituali mente præditum fuisse. » Non est ergo dubitandum, hominem ante peccatum virtutibus fulsisse, sed illis per peccatum expoliatum fuisse.

De ejectione hominis de paradiso.

C. Dubium 2. Gen. 3. 22. 23. Aug. lib. 11. de Genes. cap. 40.

In illius quoque peccati pœnam ejectus est de paradiso in istum miseriarum locum, sicut in Genesi legitur : *Nunc ergo, ne forte mittat manum suam et sumat de ligno vitæ, et comedat, et vivat in æternum, emisit eum Deus de Paradiso voluptatis.* His verbis insinuari videtur, quod nunquam moreretur, si postea de illo ligno sumpsisset.

Quomodo intelligendum sit illud : Ne sumat de ligno vitæ et comedat, et vivat in æternum?

D. Rom. 8. 10.

Sed quia per *peccatum jam mortuum corpus* habebat, illa verba ex tali intellectu accipi possunt. Deus modo irati loquens, de homine superbo ait : *Videte, ne forte mittat manum suam*, etc. id est, cavete, vos Angeli, ne comedat de ligno vitæ, quo indignus est; de quo, si perstitisset, comederet et viveret in æternum, sed modo propter inobedientiam indignus est comedere. Et sicut verbo dixit, ita opere exhibuit : « Emisit enim eum Deus de paradiso voluptatis in locum sibi congruum, sicut plerumque malus, cum inter bonos vivere cœperit, si in melius mutari noluerit, de bonorum congregatione pellitur, pondere pravæ consuetudinis pressus. »

Dubium 3. Aug. lib. 2. de Gen. contra Manich. c. 22.

De flammeo gladio ante paradisum posito.

E. Aug. super Gen. 3. 24 lib. 11. c. 40. Ibid.

Ne vero ad illud posset accedere, *collocavit Deus ante Paradisum Cherubin, et flammeum gladium atque versatilem, ad custodiendam viam ligni vitæ.* Quod juxta litteram potest hoc modo accipi, quia per ministerium Angelorum ignea custodia ibi constituta fuit. « Hoc enim per cœlestes potestates in Paradiso visibili factum esse credendum est, ut per Angelicum ministerium ibi esset quædam ignea custodia; non tamen frustra, sed quia aliquid significat de Paradiso spirituali. *Cherubim* enim interpretatur *plenitudo scientiæ*, hæc est charitas, quia *plenitudo legis est dilectio. Gladius* autem *flammeus* pœnæ temporales sunt, quæ versatiles sunt, quoniam tempora volubilia sunt. Illa ergo ad custodiendam viam ligni vitæ ideo posita sunt ante Paradisum, quia ad vitam non reditur nisi per *Cherubim*, scilicet plenitudinem scientiæ, id est, charitatem, et per *gladium versatilem*, id est, tolerantiam passionum temporalium. »

Rom. 13. 10. Aug. l. 2. de Gen. contr Manich. cap. 23. 1. Joan. [illegible] et Act. 14

An homo ante peccatum comederit de ligno vitæ?

F. Secundo qui alia dicitur de

Potest autem quæri, utrum de ligno vitæ ante peccatum comederit homo? De hoc Augustinus

de peccatorum meritis, et remissione contra Pelag. in cap. 21. *in lib. de Baptismo parvul.* sic ait : « Recte profecto intelliguntur primi homines ante malignam diaboli persuasionem abstinuisse a cibo vetito atque usi fuisse concessis. » His verbis ostenditur, quod de ligno vitæ ante peccatum sumpserint, quibus præceptum erat, ut de omni ligno paradisi comederent, nisi de ligno scientiæ boni et mali.

Quare non sunt facti immortales, si comederunt de ligno vitæ.

G. Quæstio. Quare ergo perpetua soliditate et beata immortalitate vestiti non sunt, ut nulla infirmitate vel ætate in deterius mutarentur? Hanc enim virtutem naturaliter illud lignum habuisse dicitur. Sed forte hoc non conferebat, nisi sæpe de illo sumeretur. Potuit ergo fieri, ut de illo sumeret semel, et non sæpius, qui per aliquam moram in paradiso fuisse intelligitur, cum Scriptura dicat, eum sibi soporatum fuisse, quando costa de latere ejus assumpta est, et inde formata mulier, et animalia ante eum ducta, quibus nomina imposuit.

(*Finis textus Magistri.*)

QUÆSTIO UNICA.

Utrum justitiam originalem in Adam, necesse sit ponere aliquod donum esse supernaturale?

Alens. 2. *p. q.* 97. *m.* 1. *et* 2. *per tot.* D. Bonavent. *hic. a.* 2. *q.* 2. *et* 3. D. Thom. 1. 2. *q.* 85. *a.* 1. *Ubi* Conrad. Cajet. Henr. *quodl.* 6. *q.* 11. Durand. 2. *d.* 21. *q.* 5. Richard. *d.* 30. *a.* 3. *q.* 2. Vega. 3. *in Trid. c.* 21. Bellarm. *c.* 1. *de gratia primi hom. c.* 1. 5. 6. Vasq. 1. 2. d. 137. Molin. 1. *p. d.* 27. Scot. *infr. d.* 37. § Istæ quæstiones, *et in Reportat* 35. *q.* 1.

1. Arg. 1. Circa (a) distinctionem vigesimam nonam, in qua Magister agit de gratia, quam primi parentes in statu innocentiæ habuerunt, quæro, utrum justitiam originalem in Adam necesse sit ponere aliquod donum esse supernaturale? Quod non, quia si ponitur, ponitur propter rectitudinem excludentem omnem rebellionem potentiarum, et propter immortalitatem pro statu illo habitam; utrumque istorum potest salvari ex puris naturalibus, quia utrumque istorum est pœna; pœna autem non est sine culpa. Quod mors sit pœna, patet. De rebellione etiam probatur, quia pugna potentiarum inferiorum ad superiores, pœna est.

Arg. 2. Præterea, voluntas in puris naturalibus suis est recta, quia non fuit facta a Deo curva, et ita rectitudo est ab origine; ergo originaliter convenit homini, et per consequens justitia, quia rectitudo voluntatis est justitia; ergo voluntas in puris naturalibus habet justitiam originalem.

Arg. 3. Præterea, si tantum esset donum supernaturale, ergo peccatum originale tantum esset carentia istius doni supernaturalis; ergo aliquis factus in puris naturalibus, actu esset æqualis illi qui per peccatum amisisset justitiam originalem, et ita essent æqualiter puniendi, quod videtur inconveniens.

Contra, naturalia manent inte-

4. de Div. nom. gra in peccatore secundum Dionysium; justitia originalis non manet, patet per effectus sibi assignatos; ergo, etc.

COMMENTARIUS.

(a) *Circa distinctionem* 29. etc. Hanc leviter ut solet explicat Tartaretus, nullo modo vero Lychetus; cur autem eam omiserit, cum sit de scripto Oxoniensi absque controversia, et contineat difficultatem satis magni momenti, non satis video. Utrumque non erit inutile aliqua breviter addere, vel ut hæc sola non sit absque commento. Summa vero hujus quæstionis est : Primo proponit tria argumenta pro parte negativa, et unum pro affirmativa. Secundo proponit sententiam Henrici, eamque quatuor rationibus claris impugnat. Tertio resolvit probabiliter ponendum esse in Adamo aliquem habitum ex parte voluntatis, quo reddatur ipsi bonum rationis appetibilius et delectabilius, quam bonum sensus; et præterea alium habitum ex parte appetitus sensitivi, quo facilitaretur ad recipiendum bonum sibi delectabile, et ad prosequendum sine difficultate bonum indelectabile aut minus delectabile, quando ordinaretur a recta ratione. Quarto comparat hoc donum cum gratia sanctificante; et denique respondet ad argumenta principalia.

1. Supplement. Poncii.

Summa quæstionis.

SCHOLIUM·

Sententia Henrici præter dona infusa ponendam in voluntate rectitudinem quamdam naturalem, quæ sit ut qualitas ejus, cujus loco per peccatum posita est curvitas; justitia ergo originalis illam rectitudinem, præter infusa dona, includit; hanc refutat Doctor quinque rationibus et clare.

2. Hîc dicitur (b) quod præter istam rectitudinem infusam, si qua fuerit, oportet ponere in voluntate rectitudinem, quæ est sicut qualitas in quantitate, cui opponitur curvitas naturalis inflicta ipsi voluntati, quam ipsa incurrit peccando; et ex ista curvitate sequitur inobedientia virium inferiorum, quia licet voluntas recta possit eis dominari, non tamen voluntas sic incurvata. Exemplum ponitur de virga recta, et postea incurvata, cujus rectitudo est naturalis, non tamen ita quod sit de essentia ejus. Declaratur istud, quia alias non videtur quod possit salvari, quod peccatum vulneret in naturalibus; si enim corrumperet tantum aliquod donum gratuitum, spoliaret tantum in gratuitis; ergo ad hoc quod vulneratio ponatur in naturalibus, oportet ponere aliquam rectitudinem, quæ privetur per peccatum. Si ergo ponatur aliquod donum supernaturale præter illam rectitudinem, oportet dicere quod justitia originalis includat utrumque, quia si tantum attenditur secundum illud donum, æquales essent iste qui est in puris naturalibus, et peccator, et sicut deduxit quoddam argumentum in opponendo, sequeretur quod essent æqualiter puniendi.

Henr. quodl. 6. q. 11. circa medium.

3. Contra istud objicitur, (c) quia secundum istam positionem non videtur possibile voluntatem peccare, nisi habeat rectitudinem naturalem, quæ posset corrumpi per peccatum; fiat igitur sine isto addito in sola essentia sua, ipsa

non poterit peccare, quod videtur absurdum, quia ipsa potest justitiam tenere, hoc est velle concorditer dictamini legis naturalis, et non est necesse ita velle, quia libera est; ergo potest peccare; ergo non oportet ponere talem qualitatem, ut ejus opposita curvitas inducatur per peccatum.

oluntas mediate et ion per liquam alitatem minatur erioribus tentiis.

Præterea, non tantum propter illam curvitatem videtur esse rebellio potentiarum, quia voluntas ex libertate sua naturali videtur melius et magis dominari virtutibus inferioribus, quam ex illa qualitate accidentali; quia ipsa secundum essentiam suam est suprema potentia, igitur non erit ista qualitas tota ratio dominandi, ita quod si ipsa non insit, non denominetur voluntas.

Præterea tunc posset cognosci per rationem naturalem, hunc statum non esse naturalem, quia manifestum est nunc esse rebellionem in potentiis inferioribus, et per te non potest esse, nisi corrumpatur rectitudo voluntatis. Consequens est inconveniens, quia præclarissimi Philosophi ad hoc pertingere non potuerunt.

Præterea, ista rectitudo corrupta est totaliter per primum peccatum mortale; igitur cum secundum peccatum ita formaliter sit peccatum sicut primum, oportet quod ita corrumpat ipsam secundum sicut primum; sed secundum non potest illam rectitudinem corrumpere, quia jam non manet; ergo nec primum est peccatum ex hoc quod corrumpit istam.

Præterea, illa rebellio videtur esse in homine existente in puris naturalibus; igitur non est propter aliquam curvitatem, quam incurrit voluntas per peccatum. Probatio antecedentis, naturale est unicuique appetitui ferri in suum appetibile; et si est appetitus non liber, naturale est ei summe ferri quantum potest, quia sicut talis appetitus, secundum Damascenum 24. ducitur, et non est in potestate sua ejus actus, ita non est in potestate ejus intensio actus, quin agat quantum potest; igitur cum appetitus sensitivus existensin puris naturalibus habeat proprium appetibile et delectabile, summe haberet tendere in illud quantum est ex se, et illud tendere impediret actum rationis, quia adhuc essent istæ potentiæ in eadem essentia sicut modo, propter quam unitatem impediunt se mutuo in actibus suis intensis, secundum Avicennam 6. *Naturalium*; ergo deberet conari ratio ad impediendum istam delectationem summam partis sensitivæ, et non posset inferior potentia cohiberi sine aliqua tristitia et difficultate in ipsa existente, quia sicut ipsa summe inclinatur ad hoc, ita ex parte sui summe renititur ad oppositum; igitur ibi esset rebellio, quia inclinatio potentiæ inferioris ad delectandum contra judicium rationis, et difficultas in refrænando illum appetitum.

In puris naturalibus an foret rebellio partis inferioris contra rationem 1. Ethic.

COMMENTARIUS.

2. Justitia originalis dicit

(b) *Hîc dicitur quod præter istam*, etc. Proponit hîc sententiam Henrici *quodl.* 6. *q.* 11. quæ consistit in hoc quod justitia

quamdam qualitatem naturalem secundum Henricum.

originalis, quam habuere primi parentes, mediante qua voluntas facile sibi subdere poterat potentias inferiores, quarum rebellio jam nobis pro hoc misero peccati statu satis molestum facessit negotium, præter habitus quoscumque infusos et virtutes acquisitas includebat quamdam qualitatem naturalem, qua rectificabatur voluntas, et cui opponitur alia qualitas; qua post peccatum affecta est, et redditur curva, ac consequenter impotens dominari potentiis inferioribus, quas ut poterat voluntas recta, hoc est, affecta illa bona qualitate, ita non potest curva, hoc est, affecta qualitate opposita, sibi integre subjicere. Fundamentum hujus sententiæ potissimum videtur, quod peccatum communiter, præsertim originale, dicatur non solum spoliare gratuitis, sed vulnerare in naturalibus, sed nisi tolleret aliquam qualitatem naturalem ab homine, non videtur quomodo id posset esse verum; ergo tollit aliquam talem, sed nullam potius quam illam qualitatem rectificantem, cui opponitur qualitas curvificans; ergo in justitia originali includebatur talis qualitas. Confirmatur, quia oportet ponere aliquam differentiam in homine pro statu naturæ puræ, et pro statu naturæ lapsæ; sed si in statu naturæ lapsæ homo non esset privatus, nisi donis gratuitis, quandoquidem homo pro statu naturæ puræ non afficeretur ullis donis gratuitis, alias enim non esset in statu naturæ puræ, sequitur non esse aliam differentiam inter hominem constitutum in statu naturæ puræ, et in statu naturæ lapsæ.

Hujus fundamentum.

3. Impugnatio 1 Doctoris.

(c) *Contra istud objicitur*, etc. Impugnat Doctor hanc sententiam pluribus rationibus. Primo quidem, quia si est necessarium quod per peccatum tollatur aliqua qualitas naturalis rectificans, ut supponitur in discursu Henrici, nimirum ad hoc ut sit differentia inter hominem peccatorem, et hominem constitutum in puris naturalibus; si, inquam, hoc est necessarium, sequeretur quod voluntas non posset peccare nisi haberet illam qualitatem rectificantem, sed hoc est absurdum; tum quia voluntas ex se est libera ad conformandum se rectæ rationi, et ad non conformandum; tum quia de facto peccat in statu peccati constituta sine illa rectitudine; ergo non est necessarium ut tollatur per peccatum talis qualitas rectificans. Confirmatur quia si crearetur homo absque qualitate illa vel rectificante vel curvificante, ut bene posset, quandoquidem secundum Henricum sint distinctæ realiter ab homine, nec est ulla ratio cur alterutram necessario debeat habere, aut cur non posset carere utraque. In tali casu posset sine dubio homo superiori jubenti aliquid non obedire, et consequenter peccare; si enim potuit non obedire affectus illa qualitate rectificante, et aliis donis naturalibus et supernaturalibus, multo magis posset non obedire cum esset privatus illis; nec enim illa compellebant ad non obediendum, sed potius juvabant ad obediendum, sed in tali casu non esset privatus per peccatum rectitudine illa naturali, et tamen esset in statu peccati, et in statu distincto hominis constituti in puris naturalibus; ergo ut salvetur distinctio inter statum hominis in puris naturalibus constituti, et hominis existentis in statu peccati, non est necesse ut tollatur ab homine per peccatum aliqua qualitas rectificans.

Voluntas potest peccare sine qualitate rectificante

Impugnat secundo Doctor prædictam sententiam, quatenus videtur supponere quod voluntas non possit dominari absque qualitate illa rectificante, quia cum ipsa voluntas sit superior potentia, naturaliter loquendo, ad potentias inferiores, habeatque illas aliquo modo subordinatas ex natura sua, videtur quod ex se æque pos-

4. Impugnatio 2.

set dominari illis ac per ullam qualitatem naturalem superadditam ; ergo frustra asseritur illa qualitas superaddita in ordine ad dominandum inferioribus potentiis.

Quidquid posset voluntas per qualitatem rectificantem Henrici, posset seipsa.

Confirmatur hoc efficaciter, quia quæcumque vis tribuitur qualitati cuicumque naturali superadditæ potentiæ volitivæ, quæ qualitas non sit habitus acquisibilis per actus, illa eadem virtus potest attribui ipsi voluntati sine ulla inconvenientia ; ergo frustra et inutiliter fingitur illa qualitas rectificans superaddita voluntati, quæ per peccatum tolleretur, et non esset habitus aut actus aliquis.

Impugnatio 3.

Impugnat tertio, quia posset cognosci naturaliter hunc statum, in quo sentimus rebellionem potentiarum inferiorum, non esse nobis naturalem, sed hoc est falsum ; quandoquidem doctissimi Philosophi tantum studii ponentes in indagatione conditionis humanæ, nunquam pervenerunt ad hanc cognitionem, ut existimarent hunc statum non esse homini naturalem ; ergo falsa est illa sententia Henrici, ex quo id sequeretur.

Status præsens non potest per rationem cognosci esse pœnam peccati.

Probatur sequela, quia si rebellio est propter ablationem qualitatis rectificantis, ut ait Henricus ; ergo quandoquidem sentiamus rebellionem, possumus colligere ablatam nobis esse qualitatem illam rectificantem, et consequenter hanc rebellionem non esse naturæ nostræ ex se connaturalem. Confirmatur hæc probatio seu impugnatio, quia non est ulla auctoritas, quæ suadeat hanc rebellionem esse ex ablatione qualitatis rectificantis naturaliter pertinentis ad naturam humanam ; ergo sola ratione potest cognosci quod ita sit, sed qua ratione potest cognosci quod rebellio fiat per ablationem qualitatis naturalis, poterit sine dubio cognosci quod status, in quo sentitur rebellio, non sit status connaturalis hominis, ut manifestum est.

Impugnat quarto, seu potius confirmat primam impugnationem, quia si necessario deberet qualitas rectificans tolli per primum peccatum, etiam deberet tolli per secundum peccatum, sed hoc est falsum, quia non potest tolli per secundum, quod non existit tollendum, ut patet ; ergo non debet necessario tolli per primum.

5. Impugnatio 4.

Posset esse differentia inter hominem peccantem et non peccantem absque ablatione ullius qualitatis.

Confirmatur, quia quemadmodum potest committi secundum peccatum, quin tollatur aliqua qualitas rectificans, et quemadmodum potest esse differentiam in statu hominis qui commisit duo peccata, a statu hominis qui commisit unicum tantum peccatum, ita possit committi primum peccatum, et esse differentia in statu illud committentis, a statu non committentis ullum peccatum, quamvis nulla qualitas rectificans tolleretur ; ergo nec ad commissionem peccati, nec ad ponendam differentiam inter peccatorem et non peccatorem, necessarium est ponere ablationem qualitatis rectificantis.

Impugnatio 5.

Impugnat denique quinto, quia rebellio talis, qualem sentimus jam, haberetur in statu naturæ puræ, ubi nullum supponeretur commissum esse peccatum ; ergo non oritur ex aliqua qualitate inducta per peccatum. Consequentia est extra controversiam.

Daretur rebellio in statu naturæ puræ. In quo consistit rebellio.

Probat antecedens, ostendendo in quonam consistat ista rebellio, quæ in hoc præcise sita videtur, quod potentia sensitiva feratur ex se quantum potest, cum sit potentia naturaliter agens in objectum suum delectabile ; et si quando impeditur a ratione vel a voluntate sequente rationis ductum, præscribentis non esse prosequendum hîc et nunc istud objectum delectabile, aut esse prosequendum objectum tristabile, a quo ex natura sua refugit sensus, hinc fit ut afficiatur tristitia, dolore aut ægritudine potentia sensitiva. In hac ergo difficultate, quam ob hoc habet appetitus sensitivus in relinquendo bono suo delectabili, aut ample-

ctendo objecto tristabili, consistere videtur rebellio partis sensitivæ, sed in statu naturæ puræ omnino appetitus sensitivus haberet talem naturam, qualem jam habet; ergo haberet talem difficultatem in relinquendo objecto delectabili et amplectendo tristabili, et consequenter in illo statu haberetur rebellio partis sensitivæ contra voluntatem et rationem. Confirmatur hoc, quia vel esset rebellio in statu naturæ puræ, vel non esset; si esset, ergo rebellio non habetur a qualitate superaddita naturæ, et inducta per peccatum, ut asserit Henricus; si non esset, ergo posset voluntas dominari facile potentiis inferioribus, et consequenter falsum est quod asserit Henricus, justitiam originalem includere qualitatem aliquam superadditam voluntati, per quam posset denominari facile potentiis inferioribus, quandoquidem posset sic dominari absque tali qualitate, ut faceret in statu naturæ puræ. Fundamentum Henrici inferius solvetur ad ultimum scholium.

SCHOLIUM.

Ad effectum tranquillitatis inter potentias animæ, qui tribuitur justitiæ originis, oportet ponere donum aliquod in voluntate, quo faciliter se retraheret a delectabilibus appetitus; item alia dona in appetibus inferioribus, quibus delectabiliter moverentur a voluntate juxta rectam rationem, etiam quando sua delectabilia desererent.

4. Quare voluntas non potest retrahere appetitum a suo delectabili sine difficultate.

Potest dici ergo (d) quod si originalis justitia habuit illum effectum, facere scilicet perfectam tranquillitatem in anima, quantum ad omnes potentias, ita quod natura inferior non inclinaretur contra judicium superioris, aut si inclinaretur quantum est ex se, posset tamen a superiori regulari, et ordinari sine difficultate superioris et sine tristitia inferioris, cum hoc non habuerit potentia facta in puris naturalibus, necesse est ipsam ponere donum supernaturale, quo sit ista tranquillitas perfecta in anima.

Resolutio quæstionis.

Ex hoc potest formari secunda ratio: Voluntas enim conjuncta appetitui sensitivo, nata est condelectari sibi, sicut intellectus conjunctus sensui, natus est intelligere sensibilia; et si talis voluntas multis appetitibus sensitivis conjungitur, nata est condelectari illis omnibus; et ita non tantum illum appetitum non potest retrahere a suo delectabili, sine aliqua contraria inclinatione ex parte istius appetitus et difficultate. Sed nec etiam seipsum videtur posse retrahere sine difficultate, a condelectando illi appetitui; ad hoc igitur ut se delectabiliter retrahat, oportet eam in aliud ferri sibi delectabilius, quam sit illud delectabile appetitus inferioris, cui condelectaretur. Si hoc non esset, igitur ad hoc quod voluntas possit se retrahere sine delectabiliter ab omni delectatione inordinata, cum aliqua vi inferiori, oportuit aliquid ex se ipsi voluntati esse delectabilius, quam aliquod delectabile alicujus vis inferioris; et cum nihil sit tale ex parte ipsius voluntaris, oportet aliquid fuisse in voluntate supernaturale, quo fieret sibi finis delectabilior, quam aliquod delectabile alicujus appetitus sensitivi, propter quam rationem, delectabilius se retraheret a condelectando appetitui sensitivo quam recedendo ab illo delectabili, scilicet fine. Si igitur

Justitia originalis fuit donum supernaturale.

in primo homine fuit ille effectus, scilicet perfecta tranquillitas, et erit effectus originalis justitiæ; illa justitia fuit donum supernaturale, quia fecit Deum delectabiliorem voluntati quam aliquod appetibile sensibile, quod non potuit esse ex aliquo dono naturali ipsius voluntatis.

Sed numquid ex hoc (e) tollitur omnis rebellio, ut potentia inferior delectabiliter se retrahat a suo delectabili proprio? Respondeo, si voluntas abstinet delectabiliter a condelectando potentiæ inferiori, totus homo delectabiliter abstinet a delectabili appetitus sensitivi inferioris; non autem totus homo cum tristitia abstinet, si vis illa inferior abstinet cum tristitia; hoc enim convenit homini simpliciter, quod ei convenit secundum potentiam superiorem, nec propter hoc ab eo negatur, etsi non conveniat ei secundum potentiam inferiorem.

5. potentiis erioribus n statu nocentiæ a dona essent, ut rfecte et e dolore bedirent oluntati.

Quod si dicatur, quod ipsa potentia inferior ex parte sui delectabiliter obediat rationi, tunc videtur quod oporteat aliquid ponere in potentia inferiori, quo sic delectabiliter feratur in delectabile voluntatis. Non enim videtur quod ex natura illius potentiæ esset, delectabiliter avelli a suo delectabili, nec etiam erat ex natura sua, inquantum est inferior voluntate, delectabiliter avelli a suo delectabili ab ipsa voluntate, quia iste ordo essentialis manet nunc, et tamen nunc non est talis delectatio; oporteret enim ponere in singulis potentiis appetitivis inferioribus, singula dona, ita quod quælibet per suum donum delectabiliter moveretur a voluntate, et ipsa voluntas per donum suum delectabiliter moveret se ad potentias inferiores, etsi essent talia plura dona, potissimum tamen fuit justitia originalis, quæ fuit in voluntate.

Per illud enim donum, voluntas quasdam delectationes appetitus sensitivi prævenisset ne unquam illæ inessent, puta adulterandi cum puella alinea; quasdam impetrasset, et bene eis fuisset usus homo, puta cognoscendi suam, obediendo præcepto divino, illi scilicet: *Crescite et multiplicamini,* etc. ita quod istas delectationes licitas, quandoque habendas pro tunc, quando infuissent, non habuisset voluntas pro fine, sed ad finem debitum retulisset. A quibusdam etiam delectabilibus licitis, quandoque habendis, quandoque avertisset, sicut ab illa delectatione, quæ non erat habenda, nisi pro tempore, et quodcumque istorum, sive prævenire, sive bene uti habitis, sive avertere ab habendis delectabilibus, voluntas delectabiliter faceret, per donum illud supernaturale, quo delectabilius fuit sibi fini ultimo inhærere, et omnibus ordinatis ad illum, quam ab illo separari inhærendo alicui delectabili, non ordinato ad istum finem. Gen. 1.

Ista omnia ex puris naturalibus suis non potuit habere, et si ex se haberet aliquod donum cui hæc omnia convenirent, nec propter hoc esset delectata, licet totus homo delectaretur, cujus ista erat principalis potentia delectandi.

In innocentia appetitus inferior forte tristaretur quandoque.

Nec forte necesse est ponere, quod nullus sensitivus appetitus potuit tunc tristari; potuit enim visus tunc videre turpe visibile, et auditus audire turpe audibile, et utrumque potuit offendere appetitum sensitivum, sicut et conveniens sensibile delectare. Sed voluntas tunc bene usa fuisset istis tristitiis et delectabiliter appetituum inferiorum, ita quod non contristata fuisset immoderate ab appetitibus inferioribus, sicut bene usa fuisset delectabilibus eorum, non immoderate delectando.

Qualis fuit immortalitas primi status. De alio effectu, (f) qui attribuitur originali justitiæ, scilicet immortalitate, non oportet arguere, quia ista immortalitas, ut dictum fuit *dist.* 19. non fuit impossibilitas moriendi etiam stante isto statu, sed possibilitas non moriendi, quæ possibilitas conservata fuisset in actu non moriendi per multa adjutoria, quæ dicta sunt ibi, puta per esum ligni vitæ, per custodiam Angelorum, per protectionem divinam et bonum regimen intrinsecum, et cætera ibi dicta.

6. Ad arg. 1. Rebellio potentiarum et mortalitas esset in puris naturalibus. Ad primum argumentum (g) dico, quod neutrum istorum ex puris naturalibus potest haberi. Cum probatur, quia opposita istorum sunt pœnæ, dico quod non, sed conditiones naturales, sicut non est pœna bovi mori, sed naturale, et quod appetitus ejus feratur in suum delectabile. Ex quo enim homo compositus est multis partibus organicis, et ita sunt in eo multi appetitus, naturale est quemlibet ferri in suum delectabile, et etiam ipsum corpus consumi potest, nisi sint remedia, quæ suppleant abundanter ne consumptio ista vincat.

Contra istud, quia ista fuissent passiones involuntariæ, ergo et pœnæ. Respondeo et dico, quod licet involuntariæ voluntate naturali, non tamen pœnæ, nam contra inclinationem naturalem bovis est mori, et tamen illa non est sibi pœna. Si autem dicas involuntarium, quia contra actum voluntatis, dico quod non fuisset pœna involuntaria voluntati existenti in puris naturalibus; si enim ipsa voluisset naturam suam habuisse conditionem supernaturalem, peccasset.

Ad secundum dico, quod ista rectitudo naturalis, est libertas innata ipsi voluntati, in qua necessarium est voluntatem fieri a Deo, nec illa per peccatum corrumpitur. Et ita justitia originalis, si ponatur rectitudo naturalis voluntatis, erit ipsa libertas ejus, sed ista non habet illos effectus qui attribuuntur justitiæ originali; quod si isti effectus attribuantur uni qualitati mediæ inter naturam et virtutem infusam, illam qualitatem mediam non est necesse ponere, quia quæcumque apparent inconvenientia de voluntate, salvabuntur sine ea. Ad 2.

Ad tertium dico, quod existens in puris naturalibus, non est æqualis ei, qui peccavit existens in justitia, non quia iste habeat aliquam curvitatem, quam ille non habet, sed quia iste debitor est justitiæ originalis quam accepit, ille non, ideo iste est reus, et ille non. Et si neutri conferatur visio Dei, uni tamen est carentia visionis, Ad 3. Sunt isi sicut nud natus, e nudus spoliatus

pœna, alii non est. Reus enim privatur ea propter reatum peccati, alter vero privatur ex conditione naturæ.

COMMENTARIUS.

(b) *Potest dici ergo*, etc. Refutata Henrici sententia, proponit suam, non tam assertive quam probabiliter, et cum aliqua incertitudine, ut patet ex verbis illis : *Potest dici*, quibus solet uti, quando non habet resolutionem pro certo. Ut autem intelligatur mens ejus melius, advertendum est plures esse sententias de justitia originali. Prima est Soti *lib.* 1. *de natura et gratia cap.* 5. Valent. et Zumel 1. *part. q.* 95. qui existimant justitiam originalem esse ipsammet gratiam sanctificantem, cum majori tamen virtute quam nunc habet. Ad hanc suam sententiam trahunt S. Thomam *ibid. et q.* 97.

...res ...ntiæ e ...itia ...nali.

Secunda sententia est Durandi 2. *d.* 20. *quæst.* 5. D. Bonaventuræ *d.* 29. *art.* 2. *q.* 2. Alensis 2. *part. q.* 90 et Cajetani 1. *part. q.* 95. conformiter explicantis S. Thomam, qui putant justitiam originalem esse quid distinctum a charitate.

Tertia sententia est Aversæ *q.* 75. et aliorum, qui tenent justitiam originalem non esse nec charitatem, nec quid unum distinctum a charitate, sed aggregatum ex charitate et aliis perfectionibus collatis primo homini.

...titia ...nalis est ...atia ...ctifi- ...ns.

Ego existimo hanc controversiam esse de nomine, et totaliter dependere ab eo quod auctores intelligunt per justitiam originalem. Prima tamen sententia cæteris videtur improbabilior, quia nemo dicit homines ullos pro hoc statu peccati consequi justitiam originalem, et tamen plurimi consequuntur gratiam sanctificantem ; ergo gratia sanctificans non potest se sola vocari justitia originalis, potest quidem vocari justitia, qua fideles justi formaliter redduntur, sed aliud est vocari justitiam, aliud vocari justitiam originalem.

Nec valet dicere cum adversariis quod gratia sanctificans non sit justitia originalis, quomodocumque considerata, sed quatenus habet majorem virtutem et vigorem quam nunc habet.

Quæro enim a quo habet illam majorem virtutem ? vel a se enim habet illam, et sua intensione, vel ab aliquo alio superaddito. Si primum dicatur, contra est quod multi sine dubio habuere gratiam sanctificantem pro hoc statu in majori intensione, quam forte Adamus habuit pro statu innocentiæ, aut saltem quam haberent plurimi alii ex illis, qui essent in statu innocentiæ, si perseveraret ; ergo non potest dici quod gratia sanctificans sit justitia originalis, quatenus majorem haberet virtutem, quam modo habet. Si vero dicatur quod gratia sanctificans habeat majorem illam virtutem ab extrinseco, nimirum ex consortio aliorum donorum, aut perfectorum ; hoc est quod intendunt auctores tertiæ sententiæ, nimirum quod gratia sanctificans requiratur quidem, sed non sufficiat ad justitiam originalem.

Gratia sanctificans multorum pro hoc statu est intensior quam aliquorum pro statu innocentiæ.

7. Inter alias duas sententias est mera quæstio de nomine, nam qui dicunt justitiam originalem esse distinctam a charitate, intelligunt per illam justitiam, eam perfectionem, qua totaliter rebellio partis inferioris cum superiore, fitque ut homo facile possit prosequi bonum rationis sine difficultate magna et renitentia partis sensitivæ, et hujusmodi donum admittit Aversa distinctum a charitate. Qui vero dicunt justitiam originalem includere charitatem et alia dona, intelligunt per justitiam originalem omnes perfectiones collatas primo homini, quibus

2. et 3. sententia contendunt de nomine.

præsertim juvabatur ad bene operandum. Inter has autem perfectiones nemo dubitat charitatem et gratiam sanctificantem esse præcipuam; ergo a principio ad finem non potest esse hîc aliud quam quæstio de nomine, in qua quis, quam voluerit partem, facile poterit defendere.

Punctum difficultatis.

Unde in hoc non consistit difficultas quæstionis propositæ, sed in alio: An scilicet primi parentes, quibus concessa est justitia originalis, habuerint in se aliquam qualitatem distinctam a virtutibus per se, et per accidens infusis, quibus tolleretur rebellio partis sensitivæ quam modo sentimus. Supponitur autem in hac difficultate quod primi parentes caruerint illa rebellione, idque colligitur ex illo Ecclesiast. 7. *Deus fecit hominem rectum.* Secundo ex Apostolo *ad Romanos* 7. adscribente repugnantiam carnis contra spiritum, et concupiscentiæ contra rationem, peccato, tanquam causæ. Tertio a posteriori, quia Adam et Eva ante peccatum erant nudi, et non erubescebant, sed post peccatum cognoscebant se nudos, et statim se cooperiebant, propter motus scilicet inordinatos, quos tum sentiebant, a quibus ante erant immunes. Quarto, auctoritate Augustini et aliorum Patrum, qui ubique concupiscentiam ponunt tanquam effectum peccati originalis. Quæ doctrina est etiam multorum Conciliorum, et speciatim Concilii Tridentini *Sess.* 5. in decreto de peccato originali, ubi dicit concupiscentiam vocari quidem peccatum, non quia vere et proprie peccatum sit, *sed quia ex peccato est, et ad peccatum inclinat.*

Primi homines caruerunt rebellione.

8. Hoc ergo supposito, difficultas principalis et propria hujus quæstionis est: An justitia originalis, quantum ad hunc effectum, comprimendo hanc rebellionem, consistat in gratia sanctificante, aliisque connexis virtutibus, quæ collatæ sunt primis parentibus? an in alia aliqua qualitate intrinseca superaddita illis? an vero in externa Dei protectione ac favore, non permittentis tales motus insurgere. Unde quando Scotus, aut alii auctores examinantes hanc difficultatem dicunt justitiam originalem consistere in aliquo distincto a gratia sanctificante, loquuntur sine dubio de justitia originali, non secundum totum suum effectum, sed secundum hunc particularem effectum tollendi rebellionem carnis et fomitem. Et sic conciliari possunt duæ prædictæ sententiæ, ita scilicet, ut illa, quæ statuit justitiam originalem in aggregato ex omnibus perfectionibus primo parenti collatis, intelligatur de justitia originali quoad effectum suum adæquatum; altera vero sententia ponens justitiam in aliquo distincto a gratia sanctificante intelligatur de justitia originali quoad prædictum effectum particularem ejus, quo sensu, si intelligantur, nullo modo disconveniunt, aut contrariantur sibi invicem, ut patet.

Diver[sæ] sentent[iæ] de mo[do] quo co[mpressa] prime[batur] rebellio [in] stat[u] innocen[tiæ].

Quantum autem ad difficultatem ipsam in se, Suarez *lib.* 3. *de homine*, putat illam sedationem rebellionis et subjectionem partis sensitivæ ad rationem, ortam fuisse ex manutenentia et protectione externa Dei, et virtutibus moralibus ac supernaturalibus. Durandus vero et alii in hac distinctione, quos sequitur Molina *disp.* 27. *de opere sex dierum*, Aversa *quæst.* 75. *sect.* 4. et alii putant ortam fuisse ex qualitate aliqua intrinseca distincta a virtutibus. Quæ etiam sententia videtur esse Scoti *hîc*. Qui quidem imprimis considerat optime duo possimum reperiri in hac subjectione, seu ex ea potius duo oriri, unum quod potentia superior rationalis, nempe voluntas, sine difficultate possit sequi rationem, respuendo objecta delectabilia potentiis inferioribus; alterum, quod potentia etiam inferior sine

Duo oriunt[ur ex] subject[ione] part[is] inferi[oris] ad supe[ri]ore[m].

difficultate conformetur imperio potentiæ superioris, ita scilicet ut quando voluntas imperat appetitui non moveri ad tale objectum sibi delectabile, appetitus sine difficultate aut tristitia acquiescat. Hi autem duo effectus provenientes ex prædicta subjectione satis apparent esse distincti, quia bene posset contingere quod voluntas delectabiliter prosequeretur ductum rationis, rejecta delectatione sensus, quamvis ipse sensus doleret se privari suo delectabili.

9. ...bellio ...litur ...rnatu- ...liter ...tum. ...et in ...atu ...turæ ...ræ.

Hoc prænotato, Doctor docet subjectionem partis sensitivæ ad rationem necessario adscribendam esse dono Dei supernaturali, quia non esset in puris naturalibus. Quod autem non esset talis subjectio in puris naturalibus, et simul etiam quod ista subjectio sit adscribenda particulari dono Dei probat, quia voluntas conjuncta appetitui sensitivo connaturaliter nata est, et condolere ejus doloribus, et etiam condelectari ejus delectationibus, unde ex se non videtur posse retrahere illum appetitum a suo objecto delectabili absque propria difficultate ipsiusmet voluntatis, cui non potest non esse difficile privare se illa delectatione quam sentit, dum condelectatur appetitui sensitivo; ex quo patet duas hic occurrere difficultates, unam ex parte appetitus, alteram ex parte voluntatis, sicut dum proponitur objectum delectabile appetitui, interveniunt duæ delectationes, una ex parte appetitus, altera ex parte voluntatis condelectantis appetitui; ergo, nisi conferretur aliquod donum particulare, maneret naturaliter loquendo ista rebellio ob naturam ipsarummet potentiarum.

...num ...lens ...lionem ...t quo ...ditur ...eus

Ulterius descendit ad naturam istius doni particularius declarandam, et dicit esse tale donum, quo aliquod aliud objectum redderetur delectabilius multo voluntati, quam esset ipsi delectabile objectum appetitus sensitivi; et quia nihil aliud videtur esse posse cujus delectabilitas major traheret voluntatem ad recedendum delectabiliter ab omni objecto delectabili appetitus sensitivi, nisi ultimus finis, hoc est ipsemet Deus, concludit illud donum, quod reddebat voluntatem facilem et promptam ad non prosequenda bona sensuum inferiorum, nisi prout recta ratio dictat illa prosequenda, esse donum aliquod quod reddebat Deum delectabiliorem voluntati, quam ulla bona alia sensitiva.

Delectabilior voluntati quam ullum objectum delectabile.

Hæc autem doctrina quamvis pulchra, non caret tamen sua difficultate, ut vel in hoc etiam verum sit illud vulgare : *Difficilia quæ pulchra.* Potissima autem difficultas est, quod hinc videatur sequi illud donum, quod conferebat hunc effectum voluntati, non esse distinctum a charitate et spe, nam hæ virtutes cum suis actibus sunt illæ, quæ natæ sunt reddere Deum delectabilem voluntati; ab iis autem virtutibus, quibus redditur objectum aliquod delectabile secundum suam speciem, idem redditur delectabilius, si augeantur et removeantur impedimenta; ergo nullum aliud donum distinctum ab his virtutibus confert prædictum effectum justitiæ originalis voluntati. Sed hæc omnino videtur esse contra principia ipsiusmet Doctoris in hac ipsa quæstione inferius *n.* 7. ubi clarissime videtur distinguere charitatem seu gratiam ab hoc dono. Possset ad hoc tamen dici quod Doctor *in illo n.* 7. non distinguat hoc donum a charitate supernaturali, sed a gratia, quæ, secundum Thomistas distinguitur realiter a charitate; et licet secundum Scotum gratia et charitas non distinguantur realiter, ita ut sint duæ formæ positivæ, quarum una sit gratia, et altera charitas, tamen 10.

Explicatur quo sensu Doctor dicat justitiam originalem

distingui a gratia.

sine dubio gratia formaliter considerata, ut habet denominationem gratiæ, distinguitur realiter a charitate, quia ut sic formaliter dicit acceptationem divinam in ipsius sententia potest ergo sic intelligi, ut velit donum illud supernaturale, quo facilitatur voluntas ad comprimendos et impediendos motus quoscumque inordinatos potentiarum inferiorum, sit quidem distinctum quid, etiam realiter, a gratia formaliter, ut habet *esse* gratiæ, considerata, cum quo stat quod non distinguatur realiter a charitate. Posset etiam intelligi quod solum velit illud donum donum distingui formaliter a gratia, ita scilicet ut eadem forma, quatenus consideratur sub ratione gratiæ, habet esse principium constitutivum filii adoptivi et fundamentum meriti; quatenus vero consideratur ut principium sedandæ rebellionis, habet rationem justitiæ originalis, non quidem secundum omnem effectum justitiæ originali attributum, sed præcise secundum quod facilitat voluntatem ad cohibendos et impediendos motus potentiarum inferiorum, et ad prosequendum ultimum finem delectabiliter, seu bonum rationis et virtutis.

11. Donum tollens rebellionem quantum est ex parte voluntatis est aggregatum ex virtutibus intellectualibus.

Quantum ad rem ipsam attinet, existimo donum illud quod adæquate facilitabat voluntatem ad prosequendum faciliter bonum honestum rationis, et moderandos affectus concupiscentiæ, consistere in aggregato ex omnibus virtutibus moralibus pertinentibus ad voluntatem et intellectum, nec fuisse aliquod unum donum, quod tribuit hunc effectum voluntati, eo enim dato frustraneæ prorsus essent aliæ virtutes. Nec etiam improbabile est, quod ista facilitas partium oriebatur ex bona complexione hominum, (quamvis hæc etiam esset ex gratia Dei) et partim etiam ex assistentia extrinseca Dei; quamvis ipsamet collectio virtutum omnium in gradu perfecto videatur sufficere, quia si de facto aliqui pro hoc statu acquirunt temperantiam in tali gradu, ut valde sedatos habeant suos motus, idemque sit de aliis virtutibus plurimis, omnino videtur quod collectio omnium virtutum cum illa perfecta cognitione, quæ haberetur de virtutibus et vitiis pro illo statu, sufficere deberet ad omnes inordinatos affectus voluntatis penitus compescendos. Quod vero nullum aliud donum superaddendum sit naturæ ad hunc effectum, imprimis conforme valde videtur doctrinæ Scoti *in* 3. *dist.* 36. ubi negat alias virtutes præter acquisitas, et tres Theologicas. Et deinde valde difficile est concipere quomodo ullum donum possit juvare voluntatem in ordine ad hunc effectum, nisi quod natum esset esse principium habituale alicujus actus, sed tale principium non potest sufficienter distingui a cæteris virtutibus; ergo non est asserendum aliquod tale donum.

Præter habitus nullo al. dono intrinsec indigeb. voluntas

Hinc autem sequitur quod supra indecisum reliquimus, *dist.* 20. *quæst.* 3. *ad finem*, parvulis in statu innocentiæ nascituris infundendos fuisse habitus virtutum moralium, omnes præsertim quotquot erant necessarii ad comprimendum rebellionem, quæ, cum effectus peccati sit, non esset futura in illo statu, ut patet.

Parvul infunde rentur habitus virtutu pro stat innocenti

(e) *Sed numquid ex hoc tollitur*, etc. Ut resolvat Doctor an præter hoc donum quodcumque sit, positum ex parte voluntatis, detur aliud donum ex parte appetitus sensitivi, notat primo, quamvis nullum aliud donum hujusmodi poneretur, quod tamen posset dici simpliciter et absque addito, quod totus homo delectabiliter operaretur, quia licet a donis positis ex parte voluntatis præcise non haberet ita operari delectabiliter, quin difficultatem in operando sentirent potentiæ sensitivæ, tamen ab illis donis habe-

12. Sine ul dono e parte sensitiv partis homo operar posse facile.

retur talis facilitas operandi ex parte voluntatis, ut illa in nullo suo actu sentiret difficultatem aut repugnantiam, et propterea totus homo simpliciter posset dici delectabiliter operari, denominatione desumpta a delectabili modo operandi partis principalis ipsius, nimirum voluntatis. Unde inferri potest, quod ex auctoritatibus, quibus diceretur quod homo non haberet difficultatem bene operandi in statu innocentiæ, nec repugnantiam ad rationem, non posset colligi quin haberet difficultatem operandi ex parte potentiarum inferiorum, sine tamen difficultate ulla voluntatis, et quia non potest aliunde quam ex auctoritatibus cognosci quomodo se res habuerit de facto, propterea Doctor nihil circa hoc resolvit, sed potius dubitare videtur.

13. Infundebatur. donum particulare parti sensitivæ. Supponendo tamen quod potentia, etiam inferior, delectabiliter operabatur ad præscriptum rationis, ita ut sine difficultate aut tristitia, et relinqueret objectum sibi valde gratum jubente ratione, et prosequeretur objectum alias sibiipsi ingratum, dicit verisimile esse quod non poterat ad hoc sufficienter determinari, nec ex donis collatis voluntati, nec ex naturali subordinatione sua ad voluntatem; unde infert necessario ponenda esse aliqua dona ex parte ipsarum potentiarum inferiorum, tot quidem ad minus quot sunt tales inferiores potentiæ.

In hac etiam convenit cum Doctore Aversa *supra,* sed res mihi videtur esse valde difficilis, nam si loquamur de potentiis externis sensitivis, non video quod donum in ipsis intrinsece poneretur, per quod determinari possent, cum non sint capaces habituum secundum omnes, præter tale vel tale temperamentum; nam ex diversa dispositione temperamenti posset contingere, ut objectum alias ingratum esset gratum, sicut ex particulari infirmorum dispositione, oritur quod cibus dulcis appareat infirmo amarus. Verum imprimis difficile est quod idem temperamentum possit sufficere, ut omnia objecta potentiis illis occurrentia eodem modo placerent aut displicerent, et ex alia parte, non videtur conveniens ut pro varietate objectorum deberet semper complexio mutari. Quod si diceretur Deum habiturum fuisse specialem curam ne objecta displicentia occurrerent, tum donum illis collatum extrinsecum esset, non intrinsecum.

Si vero loquamur de potentia sensitiva interna, ego non video alia dona intrinseca in illa esse ponenda præter dispositionem bonam corporis, et habitus virtutum moralium, quorum capacem esse potentiam illam, nostra schola asserit cum Doctore 3. *dist.* 33.

Sed quidquid sit de hoc, de quo alterius mallem audire sententiam, quam meam proponere, admisso quod daretur hujusmodi plura dona in parte sensitiva, bene dicit Doctor illud donum, quod spectat ad voluntatem, principalius pertinere ad justitiam originalem, quod certum est. Et addit per illud donum, sive unum sit, sive plura, voluntatem impedituram aliquas delectationes, ne ullo modo excitarentur in parte sensitiva, ut quæ sunt de se malæ, alias non impedituram, sed directuram in bonum finem, ut illas, quæ consequuntur ad actus honestos, quos deberet homo exercere; alias denique rejecturam, quas quandoque posset habere licite, si vellet, continentiæ et temperantiæ causa. Quamvis autem ista se gereret, hoc dono mediante, voluntas tamen iterum repetit non secuturum propterea, ut potentia sensitiva delectabiliter semper operaretur, quamvis posset dici quod totus homo simpliciter dicendus esset delectabiliter semper operari. Dein-

Fortassis homo pro statu innocentiæ aliquam displicentiam pateretur in parte sensitiva.

de confirmat dubium a me supra *n.* 12. propositum, dicens, forte non esse necesse quin homo pro illo statu pateretur difficultatem et tristitiam in aliquibus operationibus potentiæ sensitivæ, licet ea difficultate et tristitia voluntas bene uteretur.

In quo consistit immortalitas status innocentiæ.

(f) *De alio effectu qui tribuitur*, etc. Quia, ut dixi, Doctor non agit in præsenti quæstione de justitia originali secundum omnes effectus suos, sed præcise quoad duos, nimirum quoad tollendam rebellionem sensus et quoad immortalitatem; et quia hactenus agebat de priori effectu, nunc breviter ait juxta suam resolutionem supra *dist.* 19. immortalitatem status innocentiæ non fuisse impotentiam ad moriendum, sed potius potentiam ad non moriendum, quam haberet homo, sic ut nunquam actu moreretur, non ratione ullius unius doni, sed ratione multorum partim intrinsecorum, partim extrinsecorum. Cujus probatio ad eumdem locum referenda est.

Unde proveniret proxime?

14. Primum argumentum principale.

(g) *Ad primum argumentum*, etc. Respondet ad argumenta principalia. Primum argumentum erat ad probandum quod non erat ponendum aliquod donum supernaturale ad conferendum effectus justitiæ originalis, de quibus hîc agitur, quia oppositi effectus istis effectibus sunt pœnæ peccati, nimirum mortalitas et rebellio partis sensitivæ ad rationem; ergo si poneretur natura in puris naturalibus absque dono aliquo supernaturali et absque peccato, non essent isti effectus mortalitatis et rebellionis, et consequenter haberetur immortalitas, et concordia partis sensitivæ ad rationem; ergo propter illam immortalitatem et concordiam non est ponendum aliquod donum supernaturale, et consequenter justitia originalis, ut confert hos effectus immortalitatis et rebellionis, non dicit aliquod donum supernaturale.

Solvitur. Mori et pati rebellionem non esset pœna in statu puræ naturæ.

Respondeo cum Doctore distinguendo antecedens, sunt pœnæ de facto, supposita collectione doni per quod excluderentur, quo dono privabatur homo propter peccatum, concedo antecedens; absolute et simpliciter, aut considerata ipsa natura secundum se præcise absque donis gratuite superadditis, nego antecedens, ut sic enim considerata natura esset conditio naturalis ipsius mori et pati illam rebellionem, non minus quam est conditio naturalis bovis mori, aut lapidis descendere deorsum.

Contra hoc ultimum instat Doctor pro adversariis : isti effectus mortalitatis et rebellionis essent involuntarii in statu puræ naturæ; ergo essent pœnæ. Respondet supponendo *involuntarium* posse capi dupliciter : Uno modo, quatenus tale dicitur quod est contra inclinationem naturalem seu quod est violentum. Alio modo, quatenus tale dicitur, quod est contra inclinationem elicitam voluntatis, hoc est, contra nolitionem illius aut volitionem. Si in argumento accipiatur *involuntarium* primo modo, concedit antecedens et negat consequentiam, et dat optimum exemplum de bove; et exemplificari potest etiam ulterius in lapide detento sursum, cui involuntarium est in hoc sensu esse sursum, cum tamen id sibi non sit pœna, proprie loquendo, qualis non est capax lapis, sicut nec culpæ, ad quam dicit ordinem pœna. 15.

Involuntarium omne non est pœna.

Si vero in argumento capiatur *involuntarium* secundo modo, negat antecedens, quia eo ipso quo nollet homo in puris naturalibus constitutus habere mortalitatem aut rebellionem, quæ sunt conditiones naturales suæ naturæ, peccaret, et consequenter non esset in statu puræ naturæ, hoc est, in statu medio inter gratiam et peccatum, quod quidem est evidens, loquendo de nolitione efficaci.

Quod si etiam supponeretur posse hominem in pura natura constitutum nolle efficaciter etiam mortalitatem, aut rebellionem absque peccato, tum concedendum esset antecedens et neganda consequentia, nec enim est necessarium ut sit pœna formaliter alicui omne illud quod efficaciter nollet sibi accidere.

16. ecundum rgumentum incipale. Secundum argumentum est : Voluntas in puris naturalibus est recta, non enim videtur aliqua curvitas pertinere ad naturam ejus, quia talis refunderetur in Deum qui est auctor ejus; ergo si absque aliquo supernaturali produceretur, haberet rectitudinem orginalem, et consequenter justitiam originalem; ergo justitia originalis non involvit aliquid supernaturale.

olvitur. Respondet Doctor, in voluntate seu homine, posse considerari duplicem rectitudinem et justitiam originalem. Unam, quæ nihil aliud sit quam facultas liberi arbitrii ad bene operandum absque aliqua deordinatione peccati actualis aut habitualis. am rectiudinem aberet homo n statu naturæ puræ? Aliam, quæ sit aliquod donum inferens secum effectus concordiæ potentiæ inferioris sensitivæ ad superiorem rationalem et immortalitatis, quam ab origine supponitur habuisse primos parentes de facto, et habituros eorum successores nisi peccarent. De priori rectitudine procedit argumentum, non de posteriori, unde concesso toto nihil facit ad rem. Sed claritatis causa respondeo in forma distinguendo antecedens, rectitudine excludente peccatum quodcumque, concedo antecedens; rectitudine excludente rebellionem et mortalitatem, nego antecedens. Similiter distinguo consequens, rectitudinem originalem et justitiam excludentem curvitatem peccati, concedo consequentiam ; excludentem rebellionem et mortalitatem peccati, nego consequentiam. Distinguo etiam ultimum consequens; ergo justitia originalis, hoc est, rectitudo naturæ excludens peccatum, concedo consequentiam, hoc est, illa, quæ tollit rebellionem et mortalitatem, nego consequentiam.

Addit ad hæc Doctor, quod si ponatur, quod rebellio et mortalitas tollatur per qualitatem aliquam mediam inter naturam et virtutem infusam, non sit necesse illam qualitatem ponere. Hoc autem dupliciter potest intelligi, vel ita quod non sit necesse illam ponere pro statu naturæ puræ, et sic facit ad objectionem præsentem, et est certissimum, cur enim esset necesse illam ponere? Alio modo posset intelligi sic, ut vellet Doctor quod non esset illa qualitas media ullo modo ponenda, etiam pro statu innocentiæ; et sic intellecta hæc verba confirmarent quod supra diximus, nullum esse ponendum donum intrinsecum ex parte voluntatis, quod tribueret effectus concordiæ præter habitus acquisitos et infusos virtutum. Credo tamen verba illa intelligenda esse priori modo, quia sic faciunt ut dixi, ad propositum objectionis, et sic etiam habet locum probatio Doctoris, nimirum quod quæcumque inconvenientia apparent de voluntate, possint salvari sine illa qualitate media, hoc est, quod nullum ostendi possit inconveniens sequi ex eo quod voluntas sine illa qualitate media crearetur a Deo, quin possit facile ostendi, vel quod non sequeretur, vel quod non esset inconveniens.

Tertium argumentum est : Si justitia originalis esset donum supernaturale; 17. Tertium argumentum principale.
ergo peccatum originale esset tantum carentia istius doni supernaturalis, quia est tantum carentia justitiæ originalis; sed hoc est absurdum, quia sic qui constitutus esset in puris naturalibus esset æqualis conditionis cum habente peccatum originale, quandoquidem uterque careret omni dono supernaturali; sed absurdum est quod essent æqualis conditionis, quia

Solvitur. sic, uterque esset æqualiter puniendus. Respondet Doctor, quidquid sit de consequentia prima, negando subsumptum cum sua probatione, quia licet uterque esset æqualis quantum ad omnes perfectiones positivas naturales, et quantum ad carentiam omnis doni supernaturalis, tamen essent differentes in hoc quod qui haberet peccatum originale, haberet debitum morale fundatum in pacto divino inito cum primo homine, habendæ justitiæ originalis; constitutus autem in puris naturalibus non haberet tale debitum, unde in illo carentia doni supernaturalis, in quo consisteret justitia originalis esset privatio, in hoc autem non esset privatio, sed simplex carentia alicujus formæ, quam non teneretur habere. Et quamvis neutris auferretur visio beatifica, et propterea uterque careret illa visione, illa tamen carentia respectu peccatoris esset pœna, quia haberet eam, nisi careret justitia originali, quam debebat habere; respectu vero constituti in puris naturalibus, ista carentia non esset pœna, quia non propter culpam suam careret ipsa, sed propterea quod non debebatur ipsi ex conditione suæ naturæ, nec Deus vellet liberaliter eam ipsi conferre.

Differentia hominis peccatoris et hominis in puris naturalibus constituti.

SCHOLIUM.

Quod tangit Henricus, scilicet ultra illam qualitatem naturalem, ponendum esse donum supernaturale. Respondet Doctor ac si hoc esset quartum argumentum, explicando rem magis, donum illud non esse gratiam gratificantem, sed hanc excedere, quatenus firmius jungit fini, et ab ea excedi quatenus non est principium meriti, tamen dissociari nequeunt, et ille status utrumque donum complectebatur.

7. Ad quartum dico, (h) quod si fuerit aliquod donum supernaturale, non tamen oportet quod sit principium merendi; se enim habet ad gratiam, quæ est principium meriti, sicut excedens et excessum. Excedens quidem, quia fini ultimo conjunxit firmius voluntatem quam gratia. Ita enim conjunxit secundum aliquos, quod non patiebatur secum aliquod peccatum veniale; charitas autem compatitur; vel secundum prædicta, saltem ita conjunxit, quod facilius et delectabilius erat ei pati ab aliqua tristitia inferiori, quam alicui delectationi inferiori acquiescere, recedendo a delectatione finis. Istam facilitatem non facit gratia, cum qua stat pronitas ad malum, et difficultas ad bonum. Sed excedit gratia in hoc, quia ipsa conjungit fini, ut bono supernaturali, et ut supernaturaliter per meritum attingendo tale bonum; non sic istud donum, sed tantum conjungebat illi bono, ut convenienti et delectabili.

Ad 4. positum pro Henr. Vide supr. d. 21. q. 1. Justitiam originalem distingui a gratia. Alens. D. Bonav. Henric. Richard. Rub. Bassol. Major Gabriel. Voril. hîc.

Ad aliud (i), quod tangit in positione de virga, non est simile; non enim quantitas corporalis potest fieri in aliquo, ut videtur, sine aliqua determinata qualitate quartæ speciei; sed essentia et potentia spiritualis possunt fieri sine habitu.

Ad aliud (k), quod tangit de vulnerationibus in naturalibus, dicetur infra *dist.* 35. quando dicetur quod peccatum est corruptio boni et cujus boni, utrum ipsius naturæ in qua est, vel alterius; de hoc etiam in fine illius quæstionis.

COMMENTARIUS.

18. Aliud argumentum in favorem Henrici non positum supra.

(h) *Ad quartum dico*, etc. Solutis argumentis principalibus, nunc solvit fundamentum Henrici positum *num.* 2. sed prius solvit aliud argumentum quod poterat fieri pro Henrico, et de quo non fit mentio, nec in illo *num.* 2. nec apud ipsummet Henricum. Argumentum autem est tale, nullum donum supernaturale potius habet ex se tollere rebellionem, quam gratia sanctificans, quæ est perfectissima ex omnibus donis supernaturalibus viatori concessis, sed gratia illa non habet tollere istam rebellionem; ergo neque aliquod aliud donum supernaturale. Respondet Doctor negando majorem, quia licet charitas sit simpliciter perfectior, quam ullum aliud donum supernaturale hujus status ordinarie hominibus concessum, aut concedendum, etiam pro statu innocentiæ, tamen non est necesse quod possit tribuere hunc effectum sedandæ rebellionis, quem posset conferre aliud donum aliquod supernaturale. Quod si gratia conferatur particularius ad illud aliud donum, habebunt se instar excedentis et excessi, quia si considerentur quatenus conducunt ad stabiliter adhærendum fini et excludenda peccata, illud aliud donum erit longe perfectius gratia, quia eo ipso quo extinguit fomitem, et tollit rebellionem, sine dubio magis adjuvat et facilitat ad non peccandum quam gratia; si vero considerentur secundum modum quo attingunt finem, gratia est longe perfectior, quia est principium attingendi finem meritorie de condigno.

Solvitur. Posset dari aliquod donum perfectius charitate quoad sedandam rebellionem.

Ex hoc discursu notavi superius videri posse quod Scotus distinguat donum justitiæ originalis conferens facilitatem bene operandi, et tollens rebellionem a gratia et charitate; sed ut ibi etiam dixi, non est necesse ut id intelligatur de distinctione reali, multa enim, quæ non distinguuntur realiter conferuntur ad se invicem, et ex iis unum dicitur esse perfectius altero, ut patet in intellectu et voluntate in nostra sententia, et in gradibus metaphysicis in omni sententia.

(i) *Ad aliud quod tangit*, etc. Et Henricus ut probet rectitudinem justitiæ originalis non includere aliquod donum supernaturale, utitur exemplo virgæ, quæ debet esse vel curva vel recta; ergo voluntas similiter debet esse vel curva vel recta, et consequenter quandoquidem si constitueretur in puris naturalibus absque dono supernaturali, aut peccato, non esset curva, deberet necessario esse recta, et consequenter ulterius rectitudo originalis ipsius non includit aliquid supernaturale. Ad hoc responsum est supra, ad secundum argumentum principale, quod licet hinc sequeretur voluntatem absque dono supernaturali habituram rectitudinem oppositam peccato, non tamen haberet necessario rectitudinem tollentem rebellionem, de qua hîc agimus. Nec est verum quod quemadmodum virga debet esse recta vel curva, ita voluntas debeat esse recta rectitudine excludente rebellionem, aut curva curvitate peccati; hæc enim non habent ex natura sua talem connexionem cum voluntate, ut alterutrum debeat necessario ipsi inexistere, cum non possit ostendi ratio istius necessariæ connexionis, quandoquidem curvitas peccati non sit negatio aut privatio istius rectitudinis, sed rectitudinis moralis, quam deberet peccans habere in suis actibus, et cum etiam de facto justi nec curvitatem nec rectitudinem illam habeant.

19. Exemplum Henrici de virga recta et curva.

Solvitur.

Voluntas non debet esse aut recta rectitudine excludente rebellionem, aut curva curvitate peccati.

Quod confirmatur ex eo quod optime posset de potentia absoluta stare donum expellens rebellionem et conferens etiam

immortalitatem cum peccato tam actuali quam habituali quocumque, ut certum debet esse in omni sententia, si donum conferens istos effectus non sit gratia sanctificans, nec ipsam includat, quod si etiam esset ista gratia, aut includeret ipsam, adhuc in nostra sententia de potentia absoluta possent simul stare gratiæ et peccatum, et consequenter gratia et istud donum.

20. (k) *Ad aliud quod tangit de vulnerationibus*, etc. Ad confirmationem sententiæ Henrici Scotus adducit, quod si rectitudo justitiæ originalis non diceret aliquid naturale, sed solum supernaturale, sequeretur peccatum non ablaturum nisi aliquod donum supernaturale, et consequenter non vulneraturum in naturalibus. Quod est contra glossam in illud Lucæ 10. *plagis impositis*, dicentem, *peccatum vulnerat in naturalibus.*

Scotus remittit solutionem *ad distinctionem* 35. in qua quæritur de bono, quod corrumpit peccatum, quam quæstionem solvit *dist.* 37. *q.* 1. Sed quod spectat ad propositum habetur *n.* 10. § *Ad primum respondeo*, ubi dicit ad vulnerationem non requiri quod vulneratus aliquam partem sui amittat, sed sufficere discontinuationem suarum partium, quod quidem certum est. Et quia ex tali discontinuatione partes et membra ejus redduntur inhabilia ad actiones suas, propterea quandoquidem propter peccatum fit ut homo minus aptas habeat facultates naturales, dicitur metaphorice vulneratus per peccatum.

Quid ad vulnerationem per se requiritur.

Quantum ad propositum nostrum attinet, quamvis concederemus propter vulnerationem in naturalibus incursam per peccatum, justitiam originalem includere aliquid naturale, non tamen sequitur quod consistat justitia originalis in illo dono præcise, neque quod non diceret donum aliquod supernaturale superadditum naturæ. Unde illud fundamentum parum deservit Henrico, aut obest nobis.

Sed ut hæc vulneratio melius intelligatur, advertendum expositores in prædictum locum Lucæ communiter asserere cum Beda, quod homo non solum fuit spoliatus gratuitis, sed vulneratus in naturalibus; quod etiam insinuatur ab Arausicano et Tridentino Conciliis, dum aiunt totum hominem secundum corpus et animam in deterius mutatum fuisse propter peccatum, id quod habet Tridentinum *sess.* 5. *in decreto de peccato originali.* Hæc autem spoliatio facta in gratuitis consistit in privatione donorum gratuite concessorum primo homini, et concedendorum suis posteris, si non intervenisset peccatum, quorum donorum pars competebat animæ, pars corpori, unde deterioratio hominis quoad animam et corpus, etiam in hac spoliatione horum donorum optime dici potest consistere. Vulneratio vero in naturalibus potest dici nihil aliud, præter istam privationem, dicere, quam defectus sequentes ad illam privationem, ut ignorantiam, motus inordinatos inducentes ad peccatum, malam complexionem, monstruositatem et deformitatem corporum, et similia, quæ pateretur homo de facto nisi peccasset. Itaque quamvis per peccatum nulla perfectio naturalis tolleretur ab homine præter dona gratuite ipsi concessa, tamen quia ablatis illis perfectionibus, eo ipso sequerentur istæ aliæ imperfectiones naturales, propterea posset optime dici quod per peccatum non solum spoliaretur homo gratuitis, sed etiam vulneretur consequenter in naturalibus. Per quod patet ad fundamentum Henrici, prout supra a me propositum est *in initio quæstionis num.* 2. cujus minor est neganda. Ad confirmationem etiam patet ex dictis negan- 21.

In quo consistit spoliatio gratuitorum facta per peccatum.

Quid vulneratio in naturalibus facta per peccatum ?

Responsio ad fundamentum Henrici ut supra propositum est n. 2.

dam esse minorem, quia differentia esset, quod homo in statu naturæ puræ non pateretur ullos defectus per modum pœnæ, quia non haberet debitum aut culpam, propter quam puniri deberet ; in statu autem naturæ lapsæ ipsius defectus sunt pœnæ, quia sunt inflicti ipsi propter peccatum.

DISTINCTIO XXX.

(*Textus Magistri Sententiarum*).

Quod per Adam peccatum et pœna transit in posteros.

A. Dist. XXI. et XXV. Rom. 5. 12. In superioribus insinuatum est, licet ex parte, (non enim perfecte sufficimus exponere) qualiter primus homo deliquerit, et quam pro peccato pœnam subierit, quibus adjiciendum est, peccatum simul ac pœnam per eum transisse in posteros, sicut Apostolus ostendit inquiens : *Sicut per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, ita in omnes homines mors pertransiit.*

Utrum illud peccatum quod transit, fuerit originale, vel actuale?

B. Hîc primo videndum est, quod fuerit illud peccatum, originale scilicet an actuale; et si de originali intelligatur, consequenter, quid sit *originale peccatum,* et quare dicatur *originale,* et quomodo pertransierit vel pertranseat in omnes, diligenter investigandum est.

Quidam putant fuisse actuale.

Error Pelagii. Rom. 5. 19. Quibusdam placuit de peccato actuali Adæ illud accipere, asserentibus, hoc Apostolum sensisse, cum inferius ait : *Sicut per inobedientiam unius hominis peccatores constitui sunt multi, ita,* etc. Evidenter, inquiunt, etiam ipso nomine exprimit Apostolus pecccatum, quod per *unum hominem intravit in mundum,* scilicet inobedientiam. Inobedientia vero peccatum *actuale* est.

Quomodo assignant, illud intrasse in mundum.

C. Recitat hæresim. Aug. lib 1. c. 9. et de verbis Apost. serm. 14. Hoc autem dicunt intrasse in mundum non traductione originis, sed similitudine prævaricationis, omnesque in illo uno peccasse dicunt, quia omnibus ille unus peccandi exemplum extitit. Hoc male senserunt quidam hæretici, qui dicti sunt Pelagiani, de quibus Augustinus *in libro de Baptismo parvulorum* commemorat dicens : « Sciendum est, hæreticos quosdam, qui nominati sunt Pelagiani, dixisse, peccatum primæ transgressionis in alios homines non propagatione, sed imitatione transisse. Unde etiam in parvulis nolunt credere per Baptismum solvi originale peccatum, quod in nascentibus nullum esse omnino contendunt. Sed eis dicitur, quia, si Apostolus peccatum imitationis, non propagationis intelligi voluisset, ejus principem non *Adam,* sed *diabolum* diceret. De quo in libro Sapientiæ dicitur : *Invidia diaboli mors intravit in orbem terrarum.* Sapientiæ 2. 24. et 25. Et quia non vult intelligi, hoc esse factum propagatione, sed imitatione, continuo subjunxit Scri-

ptura : *Imitantur autem eum qui sunt ex parte ipsius.* Imitantur quidem Adam quotquot per inobedientiam transgrediuntur mandatum Dei; sed aliud est quod *exemplum* est voluntate peccantibus, aliud quod *origo* est cum peccato nascentibus. » Non est igitur accipiendum peccatum Adæ transisse in omnes imitationis tantum exemplo, sed propagationis et originis vitio.

Hic aperit illud esse peccatum originale, quod transit in posteros.

D. Lib. 13. de Trinitate c. 16. in fine.

Et est illud peccatum originale, ut aperte Augustinus testatur, quod per Adam transivit in omnes per ejus carnem vitiatam concupiscentialiter generatos.

Quid sit originale peccatum ?

E. Opinio 1.

Quod diligenter investigandum est, *quid* sit. De hoc enim sancti Doctores subobscure locuti sunt, atque scholastici Doctores varia senserunt. Quidam enim putant, originale peccatum esse *reatum pœnæ,* pro peccato primi hominis, id est, debitum vel obnoxietatem, qua obnoxii et addicti sumus pœnæ temporali et æternæ pro primi hominis actuali peccato, quia pro illo (ut aiunt) omnibus debetur pœna æterna, nisi per gratiam liberentur. Juxta horum sententiam oportet dici, originale peccatum nec *culpam* esse, nec *pœnam. Culpam* non esse ipsi fatentur; *pœna* quoque secundum eos esse non potest, quia, si *debitum pœnæ* originale peccatum est, cum *debitum pœnæ* non sit *pœna,* nec originale peccatum est *pœna.* Quod etiam quidam eorum admittunt dicentes, in Scriptura originale peccatum sæpe nominari *reatum*, et *reatum* ibi intelligunt, ut dictum est, obnoxietatem pœnæ; et ea ratione asserunt peccatum originale dici esse in parvulis, quia parvuli pro illo primo peccato *rei sunt pœnæ,* sicut pro peccato iniqui parentis aliquando exulant filii secundum justitiam fori.

Reprobatur.

Quod originale peccatum est culpa, auctoritatibus probat.

F. Sententia 2 et vera. Exod. c. 13. v. 13. habentur hæc verba in glossa super hunc locum c. 2. Rom. 3. d. 2. hypognosticom, circa finem ad illum versum : Ecce in iniquitatibus conceptus sum, c. 22. apud Aug. et in forma libro de fide ad Petr. c. 26. et allegatur de consec. dist. 4. c. firmissime.

Sed quod originale peccatum *culpa* sit, pluribus Sanctorum testimoniis edocetur. Super Exodo, ubi dicitur : *primogenitum asini mutabis ove*, Gregorius ait : « Omnes in peccatis nati sumus, et ex carnis delectatione concepti, culpam originalem nobis traximus, unde et voluntate nostra peccatis implicamur. » Ecce *culpam originalem* dicit nos *trahere ;* unde constat, originale peccatum culpam esse. Augustinus quoque *in libro de natura et gratia,* de hoc eodem sic ait : *Omnes* (ut ait Apostolus) *peccaverunt*, utique vel in seipsis, vel in Adam, quia sine peccato non sunt, vel quod originaliter attraxerunt, vel quod malis moribus addiderunt. Peccatum enim primi hominis non solum ipsum, sed omne nocuit genus humanum, quia ex eo damnationem simul et culpam suscepimus. » Idem super Psalmo quinquagesimo : « Quod de corpore mortuo seminatur cum vinculo peccati originalis nascitur et mortis. Ideo igitur se in iniquitatibus conceptum dicit David, quia in

omnibus trahitur iniquitas ex Adam et vinculum mortis; nemo enim nascitur, nisi trahens *pœnam* et *meritum pœnæ.* » *Meritum* autem *pœnæ*, peccatum est. Omnis ergo, qui nascitur per carnis concupiscentiam, peccatum trahit. Peccatum itaque originale *culpa* est, quam omnes concupiscentialiter concepti trahunt. » Unde *in Ecclesiasticis dogmatibus* scriptum est: « Firmissime tene et nullatenus dubites, omnem hominem, qui per concubitum viri et mulieris concipitur, cum originali peccato nasci, impietati subditum mortique subjectum, et ob hoc *natura iræ nasci filium,* a qua nullus liberatur, nisi per fidem *mediatoris Dei et hominum.* » His aliisque auctoritatibus evidenter ostenditur, peccatum originale *culpam* esse, et in omnibus concupiscentialiter genitis trahi a parentibus.

Quod peccatum originale dicitur fomes peccati, id est, concupiscentia.

G. ubium 1. ugustinus erm. 12. qui titulatur e verbis. salm. 118.

Nunc superest videre, quid sit ipsum originale peccatum, quod cum non sit *actuale*, non est *actus* sive *motus* animæ vel corporis. Si enim *actus* est animæ vel corporis, *actuale* utique peccatum est; sed *actuale* non est, non est igitur *actus* vel *motus*. Quid igitur originale peccatum dicitur? *Fomes peccati*, scilicet concupiscentia vel concupiscibilitas, quæ dicitur lex membrorum, sive *languor naturæ*, sive *tyrannus*, qui est in membris nostris, sive *lex carnis*. Unde Augustinus *in libro de Baptismo parvulorum*: « Est in nobis concupiscentia, quæ non est permittenda regnare. Sunt et ejus *desideria*, quæ sunt actuales concupiscentiæ, quæ sunt arma Diaboli, quæ veniunt ex *languore naturæ;* » Languor autem iste *tyrannus* est, qui movet mala desideria. Si ergo vis esse victor tyranni atque inermem inimicum invenire, non obedias concupiscentiæ malæ. » His verbis satis ostenditur, *fomitem peccati* esse concupiscentiam.

Quod nomine concupiscentiæ *intelligitur vitium, quod dicitur fomes peccati.*

Nomine autem *concupiscentiæ* non actum concupiscendi, sed vitium primum significavit, cum eam dixit *legem carnis*. Unde idem in tractu de verbis Apostoli ait: « Semper pugna est in corpore mortis hujus, quia ipsa concupiscentia, cum qua nati sumus, finiri non potest, quamdiu vivimus; quotidie minui potest, finiri non potest. » Quæ autem est concupiscentia, cum qua nati sumus? Vitium utique est, quod parvulum habilem concupiscere facit, adultum etiam concupiscentem reddit. « Sicut enim in oculo cæci in nocte vitium cæcitatis est, sed non apparet, nec discernitur inter videntem et cæcum, nisi luce veniente; sic in puero vitium esse non apparet, donec ætatis provectior tempus occurrat. »

H. August. serm. 45. de tempore, qui est 2. serm. Dominicæ 3. post octav. Epiphan. lib. 6. contra Julianum. c. 7.

Quod per Adam originale peccatum intravit in omnes, id est, concupiscentia.

Ex his datur intelligi, quid sit originale peccatum, scilicet vitium concupiscentiæ, quod in om-

Lib. 1. c. 9. et 10. ibid. c. 10. et 11.

nes concupiscentialiter natos per Adam intravit eosque vitiavit. Unde Augustinus *in libro de Baptismo parvulorum* : « Adam præter imitationis exemplum occulta etiam tabe carnalis concupiscentiæ suæ tabificavit in se omnes de sua
Rom. 5. 12. Interpretatio 1. stirpe venturos. Unde Apostolus recte ait : *In quo omnes peccaverunt.* Circumspecte et sine ambiguitate dicit hoc Apostolus ; sive enim intelligatur, *in quo homine*, sive *in quo peccato*, sanum est. *In Adam enim omnes peccaverunt*, ut in materia, non solum ejus exemplo, ut dicunt Pelagiani. Omnes enim ille unus homo fuerant, id est, in eo materialiter erant. Manifestum est itaque, omnes in Adam peccasse quasi in massa. Ipse enim per peccatum corruptus quos genuit, omnes, nati sunt sub peccato ; ex eo
Interpretatio 2. igitur cuncti constituti sunt peccatores. » Ita et in illo uno *peccato*, quod intravit in mundum, recte omnes dicuntur peccasse, quia, sicut ab illo uno homine, sic ab eodem uno peccato immunes esse non possunt, nisi ab ejus reatu per Christi Baptismum absolvantur. « Alia ergo sunt propria peccata, in quibus tantum peccant quorum peccata sunt ; aliud hoc unum, in quo omnes peccaverunt, id est, ex quo omnes peccatores constituti sunt. »

Quid sit peccatum, in quo omnes peccaverunt, scilicet originale, quod ex inobedientia processit ?

I. Rom. 5. 19. Hoc est originale peccatum, quo peccatores nascuntur omnes concupiscentialiter geniti, quod ex Adam sive ex ejus inobedientia emanavit et in posteros demigravit. Unde Apostolus consequenter *per inobedientiam unius hominis multos* dicit *constitutos esse peccatores*, quæ est actuale peccatum. Cum autem dixerit, *per unum hominem peccatum intrasse in mundum*, et *in eo omnes peccasse*, quod de originali dictum esse oportere accipi.

Ex quo sensu dictum est : per inobedientiam unius, multi sunt constituti peccatores.

K. Quod ergo ait : *Per inobedientiam unius multi constituti sunt peccatores*, eo sensu dictum esse intelligendum est, quia ex inobedientia Adæ, scilicet ex peccato *actuali* Adæ, processit *originale* peccatum, quo omnes peccatores nascuntur, ut et in illo esset et in omnes transiret.

Qaod peccatum originale in Adam fuit et in nobis est.

L. Augustinus in lib. 2. ad Valerium de nuptiis et concupiscentia c. 28. quæstio Juliani ibidem. Responsio Aug. Rom. 5. rursum quærit Julianus Responsio August.

Unde Augustinus Juliano hæretico, nullum peccatum in parvulis esse contendenti, respondens, aperte asserit, peccatum originale ex voluntate Adæ processisse ac per ejus inobedientiam in mundum intrasse. Quærit enim Julianus per quid peccatum invenitur in parvulo, ita inquiens. « Non peccat iste qui nascitur, non peccat ille qui genuit, non peccat ille qui condidit. Per quas igitur rimas, inter tot præsidia innocentiæ, peccatum fingis ingressum ? Et respondet sancta pagina : *per unum*

hominem peccatum intravit in mundum, per unius inobedientiam, ait Apostolus. Quid quæris amplius, quid quæris apertius? Item, inquit Julianus : si per hominem peccatum intravit in mundum, *peccatum* vel ex *voluntate* est, vel ex *natura* est. Si ex *voluntate* est, mala est voluntas, quæ peccatum facit; si autem ex *natura* est, mala est natura. Cui respondeo : Ex *voluntate* peccatum est. Quærit forte, utrum originale peccatum ex voluntate sit? Respondeo, prorsus et originale peccatum ex voluntate esse, quia hoc ex voluntate primi hominis seminatum est, ut in illo esset et in omnes transiret. »

Objectio quorumdam contra id quod supra dictum est : omnes in Adam fuisse homines.

I. ugo Sent. t. 3. 10.

« Ad hoc autem quod diximus, in Adam fuisse omnes homines, quidam *verborum sectatores* sic objiciunt dicentes : Non omnis caro, quæ ab Adam traducta est, in eo simul existere potuit; quia multo majoris quantitatis est, quam fuerit corpus Adæ, in quo nec tot etiam atomi fuerunt, quot ab eo homines descenderunt. Quocirca verum non esse asserunt, substantiam uniuscujusque in primo fuisse parente. »

Responsio, ubi aperitur qualiter fuerunt in Adam secundum rationem seminalem, et quomodo ex eo descenderunt, scilicet lege propagationis.

N. d non

Quibus responderi potest, quod *materialiter* atque *causaliter,* non *formaliter*, dicitur fuisse in primo homine omne quod in humanis corporibus naturaliter est, descenditque a primo parente lege propagationis et *in se* auctum et multiplicatum est, nulla exteriori substantia in id transeunte, et ipsum in futuro resurget. *Fomentum* quidem *habet* a cibis, sed *non convertuntur* cibi in humanam substantiam, quæ scilicet per propagationem descendit ab Adam. Transmisit enim Adam modicum quid de substantia sua in corpora filiorum, quando eos procreavit, id est, aliquid modicum de massa substantiæ ejus divisum est, et inde formatum corpus filii suique multiplicatione sine rei extrinsecæ adjectione auctum est; et de illo ita augmentato aliquid inde separatur, unde formantur posterorum corpora; et ita progreditur procreationis ordo lege propagationis usque ad finem humani generis. Itaque diligenter ac perspicue intelligentibus patet, omnes secundum corpora in Adam fuisse per *seminalem rationem* et ex eo descendisse propagationis lege.

recipitur quamvis veteres quidam hoc dicere videantur.

Opinio Magistri.

Auctoritate et ratione probatur, nihil extrinsecum converti in humanam substantiam, quæ ab Adam est.

Quod vero nihil extrinsecum in humani corporis naturam transeat, Veritas in Evangelio significat dicens : *Omne quod intrat in os, in ventrem vadit et in secessum emittitur.* « Quod etiam ratione ostendi potest hoc modo : puer, qui statim post ortum moritur, in illa statura resurget, quam habiturus

O. Magister hic non approbatur. Matth. 15. 17.

erat, si viveret usque ad ætatem triginta annorum, nullo vitio corporis impeditus. Unde ergo illa substantia, quæ adeo parva fuit mortua, in resurrectione tunc magna erit, nisi sui in se multiplicatione? Unde apparet, quod etiam si viveret, non aliunde, sed in se augmentaretur illa substantia; sicut costa, de qua facta est mulier, et sicut panes Evangelici. Non inficiamur tamen, quin cibi et humores in *carnem et sanguinem* transeant, sed non in *veritatem naturæ humanæ*, quæ a primis descendit parentibus, quæ sola in resurrectione erit; reliqua vero caro, in quam cibi transeunt, tanquam superflua in resurrectione deponetur » quæ tamen ciborum aliarumque rerum fomentis coalescit.

(*Finis textus Magistri.*)

QUÆSTIO I.

Utrum quilibet secundum legem communem propagatus ab Adam contrahat peccatum originale?

Alensis 2. *p. q.* 122. *m.* 1. *et per totum.* D. Thom. 1. 2. *q.* 81. *art.* 1. *et* 3. D. Bonav. *hîc art.* 1. *q.* 2. Richard. *art.* 1. *q.* 1. *et Sententiarii omnes hîc.* Armach. *de quæstionibus.* Armen. Catharin. *opusc. de peccato origin.* Driedo. *tom.*2. *l.* 2. *de grat. et lib. arb. tract.* 3. Vega. *l.* 2. *in Triden. c.* 11. 12. Soto. *l.* 1. *de nat. c.* 10. 11. 12. Bellarm. *l.* 4. *de statu deccati, a c.* 3. *usque ad* 8. *et per totum.*

1. Arg. 1. Circa distinctionem trigesimam, in qua Magister agit de transfusione peccati originalis in posteros, quæro duo: Primo, utrum quilibet secundum legem communem propagatus ab Adam, contrahat peccatum originale? Quod non. Augustinus de vera religione: *Peccatum adeo voluntarium est, ut si non est voluntarium, peccatum non dicitur.* Sed nihil est voluntarium in parvulis, qui non habent usum rationis; ergo, etc.

Arg. Item, nullus peccat in eo quod vitare non potest 3. *de lib. arb.* parvulus quod sibi a conceptione convenit, vitare non potest; igitur defectus naturalis qui intrat ab origine, non est defectus culpabilis, sed pœnalis.

Arg. Aug. cont. Julia. c. 2. Item, per argumentum quod ponitur in littera: *Non peccat qui creat; non peccat qui generat; per quas igitur rimas inter tot præsidia innocentiæ intrat peccatum.*

Arg. cap. Item 3. *Ethic. Cæco nato nullus improperabit, sed magis miserebitur;* igitur defectus naturalis non est culpabilis, sed magis pœnalis.

Arg. Item, Adam non fuit nobilior tota natura humana; ergo se inficiendo, non potuit totam naturam humanam inficere. Antecedens patet, quia natura humana habuit aliquod individuum ita nobile, sicut ipse, vel habere potuit. Probatio consequentiæ, quia corruptio minoris boni non includit corruptionem majoris.

SCHOLIUM.

Contrahi originale a posteriori Adæ per propagationem, probat ex Apostolo Rom. 5. idem habet 2. Corint. 15. *sicut in Adam omnes moriuntur etc.* ad Galat. 3. *Scriptura conclusit omnia sub peccato.* Idem ex vet. Test. Job. 14. *Quis potest facere mundum, etc.* Psalm. 50. *Ecce in iniquitatibus.* Ita Concilia Milevit. 1. 11. Araus. can. 1. Palæstinum, Triden. sess. 5. c. 4. et Patres Græci et

Latini, quos citant Coccius, tom. 2. l. 2. art. 2. *Bellarm.* l. 4. de statu peccati c. 5. Remittit Doctor disputationem quæstionis in distinctionem 32. Vide ibi a num. 8. et solvuntur argumenta hîc posita ibi num. 14.

Contra ad Rom. 5. *Per unum hominem peccatum in mundum intravit, in quo omnes peccaverunt*, et ibidem : *Sicut per inobedientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi, ita per unius hominis obedientiam justi constituimur multi.* Item, *Aug. de fide ad Petr. firmissime tene, etc. et ponitur in littera.*

QUÆSTIO II.

Utrum istud peccatum sit carentia originalis justitiæ.

Alensis 2. *p. q.* 122. *m.* 2. *et* 3. *per totum* D. Thom. 1. 2. *q.* 82. *art.* 3. D. Bonav. *hic art.* 2. *q.* 1. Richard. *art.* 4. *q.* 1. Durand. *q.* 3. Occham 2. *q. ult.* Gabr. *hic q.* 2. Vas.q 1. 2. *disp.* 132. *c.* 8. 9.

2. Arg. 1. Quæro secundo, utrum istud peccatum sit carentia originalis justitiæ ? Quod non, quia Angelus caret ea, et tamen non habet aliquod peccatum.

Arg. 2. Præterea, Adam caruit ea, amisit enim justitiam originalem peccando, et tamen non habuit peccatum originale, sed actuale.

Arg. 3. Præterea, baptizatus parvulus caret justitia originali, et tamen non habet peccatum originale.

Si dicatur quod aliquo modo per gratiam est dimissum, ideo aliquo modo non habet illud. Contra, baptizatus relapsus non habet gratiam ; ergo non habet unde remittatur sibi illud peccatum ; et non habet justitiam originalem ; ergo peccatum originale redit in eo.

Præterea, tunc ipsa carentia esset in voluntate sicut et justitia, cujus est privatio, secundum Anselmum *de conceptu Virginali.* Consequens est falsum, quia voluntas est vis immaterialissima, et per consequens maxime a carne separata ; ergo non potest infici a carne, ex quo a carne separatur.

SCHOLIUM.

Originale peccatum esse privationem justitiæ originalis in voluntate, et non esse concupiscentiam, nec ignorantiam ; de quo d. 32. vide n. 7. et solvuntur argumenta n. 16.

3. Ratio ad opposit originale peccatum non esse concupiscentiam nec ignorantiam, sed privationem justitiæ.

Contra, peccatum originale non potest esse aliud quam ista privatio; non enim est concupiscentia ; tum quia illa est naturalis *ex dist.* 29. tum quia ipsa est in parte sensitiva, ubi non est peccatum secundum Anselmum ; tum quia non est actualis, quia tunc illa concupiscentia esset actualis ; non habitualis, quia habitus derelictus in anima ex peccato mortali, non est peccatum mortale, manet enim talis habitus dimisso peccato per pœnitentiam ; nec etiam ignorantia est, quia parvulus baptizatus ita ignorat sicut non baptizatus.

Præterea deordinat totam animam ; ergo si est aliqua una culpa, in illa potentia, est ad cujus deordinationem tota anima deordinatur ; illa sola est voluntas, quia sicut ipsa ordinata ordinat alias, ita deordinata deordinat ; non est autem aliquid positivum, ergo est privatio justitiæ oppositæ huic culpæ.

DISTINCTIO XXXI.

(*Textus Magistri Sententiarum.*)

Quomodo peccatum originale a patribus transeat ad filios?

A. Hugo . Sacram. p. VII. c. 29.

Nunc superest investigare, qualiter illud peccatum a patribus traducatur in filios, scilicet an secundum solam *animam*, an secundum *carnem*, sive secundum *utrumque*.

An secundum animam, an secundum carnem.

Putaverunt quidam secundum animam trahi peccatum originale, non solum secundum carnem, quia non solum carnem, sed et animam ex traduce esse arbitrati sunt. Sicut enim in generatione prolis de carne paterna substantialiter trahitur caro, ita etiam de gignentis anima animam geniti essentialiter deduci ab his existimatur. Ideoque sicut de corrupta carne caro corrupta seminatur, ita etiam de anima peccatrice anima peccatrix, corruptione originali infecta, ab illis trahi dicitur. »

Prædictam opinionem damnat, et quod per carnem traducatur peccatum, et quomodo, ostendit.

B. Dist. 18. ittera H.

Hoc autem fides catholica respuit et tanquam veritati adversum damnat; quæ non animas, sed carnem solam, sicut superius diximus, ex traduce esse admittit. Non igitur secundum animam, sed secundum carnem solam peccatum originale trahitur a parentibus. Est enim peccatum originale, ut supra diximus, concupiscentia, non quidem *actus*, sed *vitium*. Unde Augustinus : Ipsa concupiscentia est *lex membrorum* vel carnis, quæ est *morbidus* quidam *affectus*, vel *languor*, qui commovet illicitum desiderium, id est, carnalem concupiscentiam, quæ lex *peccati* dicitur; quæ dicitur *manere in carne*, non quin in anima sit, sed quia per corruptionem carnis in anima fit.

Dist. præcedenti lit. H. Aug. in lib. de nuptiis et concupiscent. sparsim. Rom. 7. 23.

Causam corruptionis carnis ostendit, ex qua in anima peccatum fit.

C. Rom. 13. 4.

Caro enim propter peccatum corrupta fuit in Adam, adeo ut, cum *ante* peccatum vir et mulier sine incentivo libidinis et concupiscentiæ fervore possent convenire, essetque *thorus immaculatus*, jam *post* peccatum non valeat fieri carnalis copula absque libidinosa concupiscentia; quæ semper *vitium* est, et etiam *culpa*, nisi excusetur per bona conjugii. In concupiscentia igitur et libidine concipitur caro formanda in corpus prolis. Unde caro ipsa, quæ concipitur in vitiosa concupiscentia, pollui-

tur et corrumpitur; ex cujus contactu anima, cum infunditur, maculam trahit, qua polluitur et fit rea, id est, vitium concupiscentiæ, quod est originale peccatum.

Quod propter corruptionem carnis, quæ est causa peccati, dicitur peccatum esse in carne.

D. In carne dicitur esse causa peccati. Amb. commentario ad 7. cap. ad Rom. Ibidem paulo inferius. Lib. 4. contra Julian. cap. 4. et plenius c. 9.

Ideoque ipsum peccatum dicitur *manere in carne*. Caro igitur, quæ in concupiscentia libidinis seminatur, nec *culpam* habet, nec *actum culpæ*, sed *causam*. In eo igitur, quod seminatur, *corruptio* est; in eo autem quod nascitur, *concupiscentiæ vitium* est. Unde Ambrosius, de verbis Apostoli sic ait : « Quomodo habitat peccatum in carne, cum non sit substantia, sed privatio boni? Ecce primi hominis corpus corruptum est per peccatum, ipsaque corruptio per conditionem offensionis manet in corpore, robur tenens divinæ sententiæ datæ in Adam, cujus consortio anima maculatur peccato. Per id ergo, quod facti causa manet, *inhabitare* dicitur peccatum in carne »; hæc est lex carnis. Idem : « Non habitat peccatum in anima, sed in carne, quia peccati *causa* ex carne est, non ex anima; quia *caro* est ex origine carnis peccati, et per traducem omnis caro fit causa peccati »; *anima* vero non traducitur, et ideo in se causam peccati non habet. Augustinus quoque, ex carne peccatum animam contrahere, in sermone quodam de verbis Apostoli ostendit dicens : « Vitium concupiscentiæ est, quod anima non ex se, sed ex carne contraxit. Natura quippe humana non opere Dei cum vitio primitus est instituta, sed ex voluntatis arbitrio priorum hominum venienti vitio est sauciata, ita ut non sit in carne bonum, sed vitium, quo inficitur anima ».

De causa originalis peccati, quæ est in carne, utrum sit culpa, vel pœna.

E. Dubium 1.

Hîc quæri solet, utrum *causa* peccati originalis quæ dicta est esse in carne, *culpa* sit, vel *pœna*, sive *aliquid aliud? Culpa* esse non potest, quia culpa non est in re irrationali. Si enim culpa esset in carne ante infusionem animæ, *actualis* esset, vel *originalis*. Sed *actualis* ibi non est, nec *originalis culpa* est, quia ipsa *causa* est originalis peccati. Si autem *pœna* est, quæ est illa? *passibilitas* vel *mortalitas*, vel *alia corruptio?* Hos enim defectus carni inesse constat.

Hîc aperitur quid sit fœditas tracta ex libidine coeuntium, quæ vitium vel corruptio dici potest.

F. Responsio.

Ad quod dici potest, quod multiplex defectus carnis, et præcipue pollutio quædam, quam ex fervore coitus parentum et concupiscentia libidinosa contrahit caro, dum concipitur, causa est originalis peccati, quæ recte *vitium* sive *corruptio* carnis appellari potest. Quæ *fœditas* major videtur esse in carne concupiscentialiter traducta, quam in ea unde traducitur. Dubium 2.
Et quod *vitium* vel *corruptio* sit in carne ante conjunctionem animæ, effectu probatur, cum anima in-

funditur, quæ ex corruptione carnis maculatur; sicut in vase dignoscitur vitium esse, cum vinum infusum acescit.

Inductu similium ostendit non absurde dici filios trahere peccatum a parentibus, etiam mundis.

G. Alia difficultas solvitur. Aug. c. 8. l. 3. Cap. 9. l. 2. Lib. 2. cap. 27. et 28.

Ne autem miremur et intellectu turbemur audientes, peccatum originale filios traducere a parentibus, jam per Baptismum ab illo peccato mundatis; diversarum similitudinum inductione id posse fieri insinuat Augustinus *in lib. de Baptismo parvulorum*, ita inquiens : « Quomodo præputium per circumcisionem aufertur, manet tamen in eo quem genuerunt circumcisi; quomodo etiam palea, quæ opere humano tanta diligentia separatur, manet tamen in fructu, qui de purgato nascitur tritico »; ita peccatum, quod in parentibus per baptismum mundatur, manet in eis quos genuerunt. Ex hoc enim gignunt, quod adhuc *vetustum* trahunt, non ex hoc, quod in *novitate* promovit eos inter filios Dei. Non enim generant parentes filios secundum illam generationem, qua denuo nati sunt, sed potius secundum illam, qua carnaliter et ipsi primum sunt generati.

Quare dicitur originale peccatum.

H. Præsenti l. littera . et dist. XX. lit. Matt. 1. Psalm. 5.

Jam ostensum est, quid sit originale peccatum, et qualiter a parentibus in filios, et per carnem in animam transeat. Ex quibus etiam innotescit, quare dicatur *originale peccatum*, ideo scilicet, quia ex vitiosa lege originis nostræ, in qua concipimur, scilicet carnis libidinosa concupiscentia, traducitur, ut supra dictum est. Non enim, quia Dubium 3. ex carne tracta ab Adam concepti sumus, ideo peccatum traximus, quia et Christi corpus ex eadem carne formatum est, quæ ab Adam descendit, sed ejus conceptus est celebratus non *lege peccati*, id est, concupiscentia carnis, unde et caro ejus peccatrix non fuit, imo operatione Spiritus sancti. Noster vero conceptus non fit sine libidine, et ideo non est sine peccato. Quod evidenter Augustinus ostendit *in libro de fide ad Petrum*, sic dicens : « Quia, dum sibi invicem vir mulierque miscentur, sine libidine non est parentum concubitus; ob hoc filiorum ex eorum carne nascentium non potest sine peccato esse conceptus, ubi peccatum in parvulos non transmittit *propagatio*, sed *libido*; nec *fœcunditas humanæ naturæ* facit, homines cum peccato nasci, sed *fœditas libidinis*, quam homines habent ex illius primi justissima condemnatione peccati. Ideo beatus David, propter originale peccatum, quo naturaliter obstricti sunt filii iræ, dicit : *In iniquitatibus conceptus sum, et in peccatis concepit me mater mea.* » Ex hoc itaque apparet, ex lege conceptionis traduci originale peccatum, quia nisi conceptio sic fieret in carne, anima ex carnis conjunctione concupiscentiæ vitium non traheret.

Aug. c. 2. Dubium 4. Eph. 2. Psalm. 50. 7.

Objectio quorumdam nitentium probare peccatum non traduci ex lege coitus.

I. Sed ad hoc opponitur hoc modo. In ipso conceptu, ubi dicitur transmitti peccatum, propagatur *caro*, nec tamen tunc infunditur *anima* secundum Physicos, sed jam effigiato corpore; quod etiam Moyses in Exodo aperte significat, ubi ait de percussura mulieris prægnantis : *Si quis,* inquit, *percusserit mulierem prægnantem et abortum fecerit, si adhuc informe fuerit puerperium, mulctabitur pecunia; si autem formatum fuerit, reddat animam pro anima. Formatum* vero intelligitur propria anima animatum, et *informe* quod nondum habet animam. In ipso ergo conceptu, cum caro propagatur, nondum infunditur anima. Quomodo ergo ibi peccatum transmittitur, cum peccatum non possit esse ubi anima non est? Ad quod dici potest, quia in illo conceptu dicitur *peccatum transmitti*, non quia peccatum originale ibi sit, sed quia caro ibi contrahit id, ex quo peccatum fit in anima, cum infunditur. Et utrumque vocatur *conceptus*, scilicet et cum *caro* propagatur formamque corporis humani recipit, et cum *anima* infundetur, quod aliquando etiam dicitur *nativitas*; unde, *quod natum est in ea,* proprie autem *nativitas* dicitur in lucem editio.

Exod. 21. 22. seqq.

Responsio cum solutione.

Conceptus dupliciter dicitur. Matth. 1. 20.

(*Finis textus Magistris.*)

QUÆSTIO UNICA.

Utrum anima contrahat peccatum originale a carne infecta concupiscibiliter seminata.

Alensis 2. *p. q.* 122. *m.* 4. D. Bonav. *hîc art.* 2. *q.* 1. D. Thom. 1. 2. *q.* 81. *a* 1. *et* 2. *a.* 32. *q. vn.* Richard. *a.* 2. *q.* 1. Gabriel. *q.* 1.

Circa distinctionem trigesimam primam, quæro utrum anima contrahat peccatum originale a carne infecta concupiscibiliter seminata. Quod non, quia materia non agit in formam; ergo nec caro in animam. 1. Arg. 1

Confirmatur, quia secundum Augustinum 12. *super Gen. Agens præstantius est patiente,* et secundum ipsum ibidem : *Nullum corpus est præstantius spiritu*; ex quibus concludit quod nullum corpus agit in spiritum, ex quo habetur propositum. Et si dicatur, quod major Augustini vera est in bonis, non in malis, quia defectus potest esse pejor causa. Cap. 28.

Contra, causa naturalis mali culpæ non potest esse sola pœna, quia pœna justa est, et ad justum præcise non sequitur naturaliter culpa; illud autem quod est in carne, est pure pœna, et si est causa culpæ, non est nisi causa naturalis, quia non est libera, ergo, etc. Arg. 2.

Præterea, si a carne infecta contrahitur, ergo contrahetur a proximo parente, quia ab ipso seminatur talis caro; consequens est falsum, quia tunc peccatum originale posset augeri in parentibus intermediis; plura enim agentia ejusdem rationis possunt in effe- Arg. 3.

ctum perfectiorem, et ita parens primus cum parentibus intermediis potest intendere peccatum originale ultra illud quod esset in filio primo, immediate a parente genito.

SCHOLIUM.

Animam a carne (secundum Magist.) infici, et sic peccatum originale contrahi, quia non aliter contrahitur, quam per rationes seminales; de quo. dist. 32. n. 12.

2. Ratio ad opposit. Contra, Magister in littera adducit auctoritatem Sanctorum, quod anima a carne inficiatur, quia nisi esset ita, non videtur posse assignari aliqua causa, unde istud peccatum causaretur in anima; non enim causatur a se actu suo, quia tunc esset peccatum actuale; nec a Deo, patet; nec ab ipso Adam, quia ponamus quod fuerit annihilatus, vel modo si est, saltem modo non habet aliquam culpam, quia ponitur beatus; ergo modo non est sub ratione peccatoris, sub qua ratione poni haberet causa hujus peccati.

Præterea, contraximus istud peccatum inquantum fuimus in Adam, secundum rationem seminalem, secundum Augustinum 4. *super Gen.* hoc autem fuit secundum corpus, non secundum animam; anima enim non est ex traduce, sicut adducit Magister auctoritatem in littera.

DISTINCTIO XXXII.

(*Textus Magistri Sententiarum.*)

Quomodo originale peccatum dimittitur in Baptismo.

A. Dist. XXX. lit. F. et dist. XXXI. lit. B. Aug. lib. de nuptiis et concupiscentia 1. c. 25. et c. 23. ibid. Eccl. 18. d.

Quoniam supra dictum est, originale peccatum esse vitium concupiscentiæ, assignatumque, quomodo a parentibus trahatur et originale dicatur; superest investigare, quomodo in Baptismo dimittatur, cum etiam post Baptismum remaneat concupiscentia, quæ ante fuerat. Unde videtur, vel peccatum originale non esse concupiscentiam, vel non remitti in Baptismo. « Manet quippe, ut ait Augustinus, in corpore mortis hujus carnalis concupiscentia, cujus vitiosis desideriis non obedire præcipimur; (Dubium 1.) quæ tamen concupiscentia quotidie minuitur in proficientibus et continentibus. » Sed licet *remaneat* concupiscentia post Baptismum, non tamen *dominatur* et *regnat* sicut ante; imo per gratiam Baptismi mitigatur et minuitur, ut post dominari non valeat, nisi quis reddat vires hosti *eundo post concupiscentias.* Nec post Baptismum re- (Dubium 2.) manet ad *reatum*, quia non imputatur in peccatum, sed tantum pœna peccati est, ante Baptismum vero pœna est et culpa.

Quod originale peccatum duobus modis dimittitur, scilicet extenuatione sui, et solutione reatus.

Duplici ergo] ratione peccatum originale dicitur dimitti in Baptismo, quia per gratiam Baptismi vitium concupiscentiæ *debilitatur* atque extenuatur, ita ut jam *non regnet,* nisi consensu reddantur ei vires; quia *reatus* ipsius *solvitur.* Unde Augustinus *in lib. de Baptismo parvulorum*: « gratia per Baptismum id agitur, ut *vetus homo crucifigatur* et *corpus peccati destruatur,* non ita, ut in ipsa vivente carne concupiscentia respersa et innata repente absumatur et non sit, sed ne obsit *mortuo,* quæ inerat *nato.* Nam si post Baptismum homo vixerit, in carne habet concupiscentiam, cum qua pugnet; eamque adjuvante Deo superet, si tamen non in *vacuum gratiam ejus suscepit.* Non itaque hoc præstatur in Baptismo, nisi forte miraculo ineffabili Creatoris, ut lex peccati, quæ est in membris, prorsus extinguatur et non sit, sed ut, quidquid mali ab homine factum dictum cogitatumque est, totum aboleatur, ac velut factum non fuerit, habeatur, ipsa vero concupiscentia, soluto reatus vinculo, quo per illam diabolus animam retinebat et a suo Creatore separabat, ma-

(Aug. c. 34. lib. 1. Rom. 6. 2. Corint. 6. 1.)

neat in certamine. » Ecce hîc aperte ostendit, ea ratione dimitti in Baptismo, non quia non maneat post Baptismum, sed quia reatus in Baptismo aboletur. Deinde idem ipse ostendit, eo modo etiam dimitti, quia Baptismi gratia concupiscentia ipsa mitigatur et minuitur, *in eodem libro,* ita dicens : « Lex carnis, quam Apostolus appellat peccatum, cum ait: *Non regnet peccatum in vestro mortali corpore,* non sic manet in membris eorum qui ex *aqua et Spiritu renati sunt,* tanquam non sit ejus facta remissio, ubi omnino plena fit remissio peccatorum ; sed manet in vetustate carnis tanquam superatum et peremptum, nisi illicito consensu quodammodo reviviscat et in regnum proprium dominationemque revocetur. » Hîc aperte insinuatur, in Baptismo concupiscentiam *debilitari,* ex quo et dicitur *dimitti,* non solum ideo, quia *reatus* ibi solvitur. Quem remissionis modum aliis etiam pluribus testimoniis Scriptura edocet.

Auctoritatis de altero lib. 2. ibid. c. 28. Rom. 6. 12. Joan. 3. 5. Dubium 3.

Ait enim Augustinus contra Julianum : « Lex quæ in membris est, vitium carnis est, quod ex pœna peccati et ex traduce mortis provenit. Sed lex ista, quæ est in membris, *remissa* est regeneratione spirituali et *manet* in carne mortali. *Remissa* est, quia reatus solutus est Sacramento, quo renascuntur fideles. *Manet* autem quia operatur desideria, contra quæ dimicant etiam fideles. » Idem *in sermone quodam de concupiscentia carnis :* Per gratiam Baptismatis et lavacrum regenerationis solutus est et ipse concupiscentiæ reatus, cum quo eras natus, et quidquid antea consensisti malæ concupiscentiæ sive cogitatione, sive locutione, sive actione. » Idem *in lib. de nuptiis et concupiscentia :* « Concupiscentia carnis, licet in regeneratis, jam non deputetur in peccatum, quæcumque tamen proles nascitur, obligata est originali peccato. » Item : « Dimittitur concupiscentia carnis in Baptismo, non ut non *sit,* sed ut non *imputetur* in peccatum. Hoc est enim *non habere peccatum, non esse reum peccati.* Quomodo ergo alia peccata prætereunt actu et remanent *reatu,* ut homicidium et similia ; ita e converso fieri potest, ut concupiscentia *prætereat reatu* et *remaneat actu.* » Ex prædictis evidenter monstratur, quomodo peccatum originale in Baptismo remittatur.

libr. 2. in principio. Aug. libr. 1 cont. duas epistolas Pelagiani.

Cap. 13. quoad sententiam lib. 1. de nuptiis et concupiscentiam. c. 25. 26. et 27. Dubium 4.

De fœditate quam caro ex libidine coitus contrahit, utrum in Baptismo diluatur.

C. Opinio 1.

Solet autem hîc quæri, utrum et ipsa *caro* in Baptismo ab illa fœditate purgeretur, quam in conceptione ex concupiscentia libidinosa contraxit ? Quibusdam videtur, quod sicut *anima* a reatu purificatur, ita et *caro* ab illa pollutione purgatur, sicut duobus completur mysterium baptismi, scilicet aqua et spiritu, ita ibi duo purgentur, *anima* scilicet a reatu, et *caro* ab illa contagione ; quod quidem probabile est. Alii vero putant, tantum animam ibi mundari, carnem vero non ab illa fœditate purgari. Si vero remanet illa fœditas usque ad procreationem filiorum, quæ fit in concupiscentia carnis, videtur

Opinio 2.

Objicitur.

natura carnis magis ac magis corrumpi, et magis corrupta videtur caro prolis quam parentis quia de carne pollutionem quam habuit a conceptu, retinente trahitur polluta et in concupiscentia concipitur, unde et polluitur, et ita ex duplici causa contaminatur. Unde et major videtur pollutio carnis in prole, quam fuerit in
eplicatur. parente. Ad quod illi dicunt, quia licet caro prolis ex carne fœda seminetur et in concupiscentia concipiatur, non tamen majorem fœditatem trahit, quam caro, unde seminatur, habuit. Quamvis etiam si fœdior atque immundior sit caro prolis, et ideo magis corrupta quam caro parentis, non tamen, ut aiunt, fit præjudicium veritatis, quia nec absurdum esse dicunt, si carnis natura magis in posterioribus corrupta trahatur, neque ex ipsa magis corrupta anima amplius inficiatur.

Ex quo auctore sit illa concupiscentia, Deo scilicet vel alio?

D. Præterea quæri solet, utrum concupiscentia, quæ post baptismum remanet et tantum *pœnalitas* est, ante baptismum vero *pœna* erat et *culpa*, ex Deo auctore sit, vel ex alio? Ad quod breviter respondentes dicimus, quia, inquantum *pœna* est, Deum habet auctorem; inquantum vero *culpa* est, diabolum sive hominem habet auctorem.

Qua justitia animæ mundæ ex creatione illud peccatum imputetur, cum non possit vitare.

Solet etiam quæri, qua justitia teneatur illo peccato anima innocens a Deo creata, cum non sit in potestate sua illud vitare? Non enim per liberum arbitrium illud committitur, quia non prius est anima quam illi peccato est obnoxia. Ad hoc quidam dicunt, ideo animam ream esse illius peccati, licet munda a Deo sit creata, quia cum infunditur corpori *condelectatur* carni ex quo peccatum contrahit. Quod si esset, jam non *originale,* sed *actuale* diceretur. Potius ergo ideo recte potest dici imputari animæ illud peccatum, quod ex corruptione corporis inevitabiliter trahit, quia ut ait Augustinus *in libro de Civitate Dei :* « Non fuit corruptio corporis, quæ aggravat animam, *causa* primi peccati, sed *pœna,* nec *caro corruptibilis* animam peccatricem fecit, sed *peccatrix anima* carnem corruptibilem fecit. »

E.

Solutio aliorum. Improbatur.

Solutio Magistri.

Responsio Aug. lib. 14. cap. 3.

Utrum illud peccatum sit voluntarium vel necessarium?

F. Psalm. 24. 17. Cap. 13.

Illud etiam non immerito quæri potest, utrum peccatum originale debeat dici *voluntarium* vel *necessarium.* Et *necessarium* potest dici, quia vitari non potest; unde et Propheta dicit: *De necessitatibus meis erue me;* et *voluntarium* non incongrue appellatur, quia ex voluntate primi hominis processit, ut Augustinus *primo libro Retract.* ostendit dicens. « Istud quod in parvulis

dicitur originale peccatum, cum adhuc non utantur libero arbitrio voluntatis, non absurde vocatur *voluntarium*, quia, ex prima hominis mala voluntate contractum, factum est quodammodo hæreditarium. »

Quare Deus animam corpori jungit, sciens eam inde maculari, et ideo damnari ?

G. Rom. 11. 13. Si vero quæritur : cur Deus, qui fecit animam ipsam sine macula et scit, eam ex corporis conjunctione maculam peccati contrahere, et aliquando ante Baptismum sejungi ab ipso corpore, et sic damnari, eam corpori conjungit ? respondemus ex *altitudine judiciorum Dei* id provenire, et nec injuste id a Deo fieri. Ipse enim non incongrue humanæ conditionis modum, quem a principio instituit, licet peccata hominum intercesserint, sine immutatione continue servat, corpora de materia a principio sine vitio facta fingens, animasque de nihilo creans, eorumque conjunctione hominem perficiens. Cum igitur utraque hominis natura a Deo sine vitio sit instituta, licet a se peccato sit vitiata, non ideo immutabilis Deus humanæ conditionis primariam legem mutare debuit, sive a multiplicatione hominum desistere.

An anima sit talis, qualis a Deo creatur ?

H. Probatio. Hîc a quibusdam quæri solet, utrum anima talis sit ante baptismum, qualis a Deo creatur? Quod non esse, probare conantur hoc modo : anima in corpore creatur, in cujus conjunctione peccato maculatur ; quam cito igitur est, peccatum habet, nec prius fuit, quam peccatum habuit ; non igitur talis, qualis a Deo creatur. Creatur enim a Deo innocens et sine vitio, et nunquam talis est. Ad quod dici potest, quia non omnino talis est qualem eam Deus fecit ; Deus enim bonam eam fecit et bonitatem ei sine corruptione indidit. Et dicitur illa naturalis bonitas, quam in creatione a Conditore suscepit, quam bonitatem per peccatum penitus non amisit, sed vitiatam habuit, quam Deus tamen sine vitio fecit. Si enim res bona non esset anima, in ea malum esse nequiret, cum non possit malum esse nisi in bono, ut post dicitur. Non igitur omnino talis est anima, qualis a Deo creata. Sicut quis, pollutas habens manus, non tale habuit pomum, quale ego dedi mundis manibus ; ego enim dedi mundum.

Solutio.

Dubium 5. Dist. XXXIV. lit. D.

An animæ ex creatione sint æquales in donis naturalibus ?

I. Dubium 6. Illud quoque non incongrue quæri solet, utrum omnes animæ ex creatione æquales sint, an aliæ aliis excellentiores. Pluribus non irrationabiliter videtur, quod ex ipsa creatione aliæ aliis excellant in naturalibus donis, ut in essentia alia aliis sit subtilior et ad intelligendum memorandumque habilior, utpote acutiori ingenio et perspicaciori intellectu prædita. Quod non improbabiliter dicitur, cum in Angelis ita fuisse constet.

Et licet naturalibus donis aliæ præ aliis polleant, tamen, ante Baptismum a corpore discedentes parem pœnam, et post Baptismum statim æqualem coronam sortiuntur, quia ingenii acumen vel tarditas præmium vel pœnam in futuro non collocat.

(*Finis textus Magistri.*)

QUÆSTIO UNICA.

Utrum in Baptismo remittatur peccatum originale?

Alensis 2. *p. q.* 122. *m.* 2. *et m.* 10. D. Thom. 1. 2. *q.* 81. *a.* 1. 2. *et q.* 82. *a.* 2. *et* 3. D. Bonav. 30. *a.* 2. *q.* 1. *et hîc a.* 1. *q.* 1. Rich. *a.* 1. *q.* 1. Henric. *quodl.* 1. *q.* 11. *et quodl.* 5. *q.* 23. Vega 4. *in Trident. c.* 2. *et sequent.* Bellarm. 5. *de statu peccati per totum.* Greg. *d.* 31. *a.* 2. Vasq. 1. 2. *q.* 132. Assor. *tom.* 1. *l.* 4. *c.* 26. *et* 27. Herv. 2. *disp.* 25. *q.* 3. *Trid. sess.* 5. *can.* 5. Suar. 3. *tom. d.* 5. 26. *s.* 1. *non omnes tamen tractant de concl. tituli, sed de ea vel de aliis quæ tractantur in hac quæst. de originali peccato.*

1. Circa distinctionem trigesimam secundam, quæro, utrum in Baptismo remittatur peccatum originale? Quod non, quia culpa non remittitur nisi justitia opposita restituatur; sed justitia originalis non restituitur in Baptismo, patet per effectus ejus.

Contra est Magister in littera, et Ecclesia tenet oppositum.

In ista materia de peccato originali, tenendo ipsum inesse sicut sonant auctoritates, quæ sunt primæ quæstionis, duo sunt modi dicendi circa hoc. Unus Magistri, et aliorum sequentium et exponentium ipsum. Ad intellectum autem istius viæ quatuor sunt videnda. Primo, qualiter ab anima contrahitur infectio in carne. Secundo, qualiter seminatur caro infecta. Tertio, qualiter ab ipsa inficitur anima. Quarto, qualiter anima ab infectione illa liberatur per Baptismum.

SCHOLIUM.

Quoad quæstiones harum trium distinctionum, sententia Magistri, Henr. Gregor. et aliorum est, originale esse morbidam qualitatem. Juxta Henr. sunt quatuor dicta. Primum, voluntas peccans causavit illam qualitatem, quæ suo pondere excitat ad sensualia. Secundum, vel tota caro parentum est infecta illa qualitate, vel caro quæ seminatur ex libidine inficitur. Tertium, in primo instanti creationis anima a carne infecta cui unitur, inficitur, id est, fit peccatrix. Quartum, manet illa curvitas post Baptismum, sed non imputatur.

2. Ad primum dicitur, (a) quod voluntas peccans in carne causavit quamdam qualitatem morbidam consequentem curvitatem voluntatis. Hæc autem qualitas morbida dicitur fomes, lex membrorum, tyrannus, et est sicut quoddam pondus in carne excitans motus sensuales, et inclinans animam ad condelectandum carni, et ita retardans et reprimens a delectationibus superioribus sive supernaturalibus, juxta illud *Sap.* 9. *Corpus quod corrumpitur aggravat animam,* propter istam qualitatem morbidam in ipsa carne sic aggravantem, id est, inclinantem ad inferiora. Et secundum quemdam (b), ista qualitas nunquam minuitur in essentia sua, licet in effectu suo minuatur, hoc est, quod licet gratia tanta possit esse, quod magis inclinet ad superiora, quam fomes ad inferiora; non tamen minuit fomitem, quantum ad essentiam suam, quia non

Henr. quodl. 5. q. 23. quære eumdem quodl. 1. q. 11. et antiquos, quære. D. Thom. 1. 2. q. 81. et Henr. ubi et infra D. Bonav.

contrariatur fomiti, qui est in carne, et gratia est in anima. Et ponitur exemplum de lapide appenso, nec ligato ad alas avis, quantumcumque cresceret vis motiva in ala, nunquam decresceret pondus lapidis, licet quantum ad effectum minus posset deprimere, quia virtus contraria vinceret in effectum.

Henr. ubi supra. De secundo dicitur, (c) quod vel tota caro parentum fuit infecta hac qualitate morbida, et ita illa quæ seminatur; vel si non tota (d), aut si illa quæ seminatur, non fuit caro patris saltem ex fervore et libidine in seminatione inficitur ipsa caro seminata. Et huic secundo videtur consentire Augustinus, qui infectionem illam attribuit, non propagationi, sed libidini in propagatione, sicut patet *dist.* 30. *hujus secundi.*

3. Henr. quodl. 6. q. 32. De tertio articulo (e) dicitur quod in instanti creationis et infusionis animæ, ipsa maculatur a carne infecta, ita quod licet infectio vel maculatio carnis non fuerit culpa formaliter, sed sequela culpæ, est tamen occasio culpæ in anima carni unita, quia quando anima unitur in carne, infectio ejus talis est, qualis nata est esse in anima, talis est culpa. Exemplificatur de pomo dato mundo et fœdato a manu recipientis.

De quarto, (f) vel ponitur quod ista curvitas manet in voluntate, quam incurrit peccando; vel si Idem. ibid. non, saltem manet fomes in carne. Sed sive utrumque, sive alterum manet, non imputatur animæ post Baptismum, sicut ante, quia totaliter tollitur reatus; manet autem præcise ut pœna peccati præcedentis, et materia exercendæ virtutis.

(g) Secundum istam viam patet quid sit dicendum ad quæstiones motas; est enim culpa originalis in quolibet sic propagato, et hoc quantum ad primam quæstionem. Et quoad tertiam quæstionem, dicendum est carnem infectam sic seminari, et ab illa infecta animam infici culpabiliter, quæ culpa quoad secundam quæstionem vel est curvitas opposita rectitudini naturali voluntatis, vel concupiscentia, id est, pronitas ad concupiscendum effrænate delectabilia, et remittitur (h), quantum ad quartam quæstionem, non in se, sed quantum ad reatum. Mens Henrici quoad quatuor quæstiones motas his tribus distinct.

COMMENTARIUS.

(a) *Ad primum dicitur,* etc, Hîc Doctor recitat opinionem Henrici, qui dicit quod voluntas, puta Adæ, peccans fit curva, sic intelligendo, quia ex quo isti ponunt in voluntate rectitudinem naturalem etiam a justitia originali, et voluntas peccando corrumpit rectitudinem illam naturalem, ideo sic peccando de recta fit curva et ipsa voluntas curva causat qualitatem quamdam morbidam per quam tota caro fit morbida et infecta, et hanc qualitatem morbidam dicunt esse fomitem, etc. 1.

(b) *Et secundum quemdam ista qualitas nunquam minuitur.* Hîc Doctor ponit opinionem D. Thomæ, qui vult quod ista qualitas nunquam minuitur secundum suum *esse,* sic quod si fuit intensæ malignitatis ut quatuor, et nunc est ut quatuor, tantum in effectu suo minuitur, sic intelligendo quod licet gratia

non corrumpit hanc qualitatem, ex quo non sunt contraria, quia ista qualitas subjective est in carne, gratia autem in voluntate ; modo contraria sunt circa idem subjectum, tamen gratia potest esse tanta quod magis inclinabit voluntatem ad habendum actum circa superiora et æterna quam ista qualitas inclinet ad inferiora et terrena.

2. (c) *De secundo dicitur.* Hîc Doctor ad secundum articulum, scilicet qualiter seminetur caro infecta, recitat primo opinionem Magistri, quæ clara est in littera,

(d) *Vel si non tota,* etc. Hîc primo recitat aliam opinionem, quæ dicit quod illa caro quæ seminatur, non fuit caro patris, scilicet Adæ, sed tantum ex libidine et fervore patris seminantis, in seminatione inficitur ipsa caro seminata. Et huic opinioni videtur consentire Augustinus, etc.

(e) *De tertio articulo,* etc. Hîc adverte quod illa infectio, quæ est in carne, non est culpa formaliter, sed sequela culpæ, quia culpa formaliter est in anima, tamen ponitur occasio culpæ formaliter in anima, ita quod non culpa est causa occasionalis, culpæ; et hoc est quod dicit in littera, quia quando anima unitur corpori, infectio ejus talis est, qualis nata est esse in anima, quia nulla alia infectio nata est esse nisi culpa, et ideo infectio carnis et animæ non sunt ejusdem rationis.

3. (f) *De quarto,* etc. Hîc Doctor ponit modum Magistri et aliorum sequentium, quomodo anima ab infectione illa per Baptismum liberatur. Pro cujus declaratione adverte quod peccatum originale, secundum istos, non est aliud quam curvitas illa, sive fomes cum reatu sive obligatione ad pœnam æternam, et ideo dicunt isti quod curvitas illa, sive illa qualitas, quæ dicitur fomes sive reatu sive obligatione ad pœnam æternam, manet post Baptismum, vel saltem alterum istorum, vel simul utrumque manet sine reatu; et sic tollitur peccatum formaliter, quia ille reatus non manet materialiter, quia qualitas manet sicut effectus primi peccati hominis, sive peccati originalis præcedentis et ut materia exercendæ virtutis, quia illis stantibus, appetitus inclinatur ad malum, et ex hoc voluntas habe toccasionem retrahendi ipsum, et sic merendi, etc.

(g) *Secundum istam viam,* etc. Hîc Doctor solvit quæstiones motas secundum viam Magistri et sequentium ipsum in hac materia. Et quantum ad primam dicitur quod est culpa originalis in omni propagato ex seminibus, et quoad tertiam quæstionem, dicendum est quod caro infecta seminatur, et a carne sic infecta inficitur anima culpa, quæ culpa quantum ad secundam quæstionem, est curvitas opposita rectitudini naturali voluntatis, vel talis culpa est concupiscentia, id est, pronitas ad concupiscendum delectabilia.

(h) *Et remittitur,* etc. Dicit Doctor secundum hanc opinionem respondendo quartæ quæstionis, quod culpa sive peccatum originale, remittitur non in se, sed quantum ad reatum vel debitum, manet tamen illa curvitas post Baptismum, et illa morbida qualitas, sed non reatus.

SCHOLIUM.

Refutat primum articulum aliorum de morbida qualitate, docens fomitem non ponendum in carne, sed in appetitu, nec requiri ad rebellionem, quia hæc fuisset in puris naturalibus.

Contra istam viam quantum ad singulos articulos sunt aliqua dubia. Quantum ad primum, dubium est quomodo voluntas habeat tantum dominium super corpus, ut possit immediate alterare totum 4. Non dari morbidam illam qualitatem, quæ sit originale.

corpus ad istam qualitatem morbidam, maxime cum non habeat pro objecto primo corpus; potuit enim peccare primo peccato appetendo excellentiam Dei, vel alio peccato spirituali, et in isto non erat corpus objectum voluntatis, quod tamen ponitur alterari a voluntate; aut si salvetur, quomodo ista alteratio potuit fieri; videtur difficile quomodo eadem causa etiam cum majori adjutorio extrinseco, non potuit corrumpere istam qualitatem. Voluntas enim quantumcumque adjuta gratia, non potest corrumpere fomitem, secundum istos, et quæcumque causa totalis alicujus effectus, illum effectum videtur posse corrumpere, maxime si augeatur ejus virtus activa.

De fomite, vide Scot. 3. d. 3. q. 1. C. 3. vide 5. Ethic. et 8.

Secundum dubium est, ad quid ponitur ille fomes in carne? Si ponitur ut principium rebellionis, non oportet; non enim per se rebellat caro voluntati, sed appetitus sensitivus, quia secundum Philosophum *Primo Politic.* voluntas dominatur corpori principatu despotico, sed appetitui sensitivo, principatu politico; ergo fomes deberet principaliter poni in appetitu sensitivo; vel si in corpore, non nisi in illo, quod est organum appetitus sensitivi, etsi hoc, cum nulla talis caro transfundatur; ergo non transfunditur caro infecta fomite.

Fuisset rebellio in puris naturalibus.

Tertium dubium est, quia in puris naturalibus esset rebellio, sicut dictum est *in dist.* 29. ergo propter eam, non oportet ponere aliquam qualitatem morbidam in carne.

Si dicatur quod esset delectatio appetitus sensitivi propria, et in proprio delectabili, etiam in puris naturalibus, non tamen ipsa esset cura libidine, id est, non effrenata, nec immoderata, sicut est modo, et hujusmodi libidinosæ delectationis principium, fomes est; contra, sicut in potestate appetitus sensitivi, non est delectari, quia non ducit, sed ducitur, ita nec modus delectandi; ergo summe quantum potest delectatur in summa delectabili sensibili præsente. Quid addat ergo libido supra hoc, quod est summe delectari sensibili præsente, non facile videtur.

SCHOLIUM.

Refutat secundum articulum de infectione carnis vel seminis, et refutationes sunt claræ.

Circa secundum articulum, primum dubium videtur esse, quod semen nunquam fuit animatum anima patris; est enim relictum aliquid, quod non est necessarium membro alendo. Illud autem quod assumitur a membro, cum quo erat ejusdem dispositionis, non erat animatum; ergo semen nunquam contraxit infectionem ab anima, qua nunquam perficiebatur. 5.

Semen non informari anima.

Confirmatur per Anselmum *de concept virg. c.* 6. et 7. ubi vult quod non magis est semen infectum, quam sputum vel sanguis, et si de istis formaretur corpus organicum, non videretur qualiter ex ejus infectione anima inficeretur.

Secundum dubium est, si semen fuit infectum cum transmutatur per multas formas substantiales,

antequam de ipso fiat corpus organicum, et forma substantialis prior, quæ constituebat subjectum istius qualitatis morbidæ, non manet, ergo nec illa qualitas morbida.

Secundum Henr. leo comedens hominem contraheret fomitem.

Diceretur quod de infecto generatur infectum. Exemplum, de semine patris leprosi generatur corpus filii leprosum. Contra, ergo leo comedens cadaver hominis mortui contraheret, secundum hoc, fomitem. Probatio consequentiæ, illud enim cadaver infectum est fomite, et per te, de infecto generatur infectum; ergo. Probatio assumpti: Resuscitetur mortuus, sicut fuit de Lazaro, anima reunita carni inveniet carnem rebellem spiritui, ergo tunc erit fomes in corpore illo; a quo ergo? Non ab anima, quia ipsa fuit purgata a peccato originali; ponamus per Baptismum vel per circumcisionem; nec oportet fingere quod ex Deo; remansit igitur fomes in cadavere mortuo.

Ad ista dubia posset responderi per hoc, quod virtus activa seminis infecta, generat de infecto infectum, et etiam de non infecto infectum, et ideo ad primum de nutrimento non infecto generat virtus activa patris infecta semen infectum, et culpam originalem transfundit. Ad secundum, virtus illa infecta de infecto semine, generat carnem infectam; et tunc non valet tertia instantia de leone, quia virtus ejus activa conversiva cadaveris in membrum leonis, non est infecta.

Miraculose genitus sine congressu non contrahere originale.

Tertium dubium circa istud videtur esse, quia homo miraculose formatus de carne digiti mei, contraheret peccatum originale, quod est contra Anselmum *c.* 19. ubi vult, quod duæ sunt rationes, quare Christus non contraxit peccatum originale, et quarum una per se sufficeret sine altera: Una quia purgata fuit caro in ejus beata Virgine. Secunda, quia non erat filius naturalis Adæ, et ideo non obligabatur in Adam.

SCHOLIUM.

Contra tertium articulum, animam non potuisse infici a carne vel semine ostenditur, et contra tres articulos, esto, quia si Adam peccando infecit suam carnem, idem erit de aliis, et sic quo remotior ab Adamo quis generatur, eo gravius erit originale. Impugnat etiam dictum quartum Henrici.

6. Non dari circulationem in causis æquivocis.

Circa tertium articulum est dubium, qualiter ergo causet istam infectionem animæ? Si enim anima causavit illam infectionem in carne, et ex carne causatur in anima, utraque causa est æquivoca suo effectui, et videtur quod totalis, et difficile videtur salvare circulationem in causis æquivocis totalibus. Difficile etiam erit salvare illum modum quo voluntas, quæ est potentia mere immaterialis, transmutetur immediate a corruptibili; et cum intellectus non ponatur immediate posse transmutari a phantasmate, nisi virtute intellectus agentis, sequitur quod intellectus sit immaterialior quam voluntas. Videtur etiam sequi quod istud peccatum primo sit in essentia, quia essentia primo perficit carnem; sed consequens est falsum, quia in essentia ut es-

sentia, non videtur esse culpa formaliter.

Si primus homo inficeret suam carnem, idem esset de aliis peccantibus.

Contra omnes tres articulos, est unum dubium commune, quare scilicet potuit primus homo actu suæ voluntatis inficere carnem suam, quin secundus et tertius post eum possit similiter. Et ita cum multi patres intermedii peccaverunt mortaliter, semper caro seminata est magis et magis infecta, quod videtur absurdum, quia non omnis modo genitus pronior est ad inordinate delectandum, quam quicumque antiqui prius geniti; tum etiam quia videretur sequi quod peccatum originale intenderetur, quamvis enim si ponatur peccatum originale privatio totalis, non recipiat magis et minus, tamen si ponatur curvitas vel concupiscentia, secundum illam opinionem, illa potest esse major vel minor.

Contra quartum articulum est dubium, quia peccatum non dimittitur formaliter, nisi illud quod est formale in peccato deleatur, non illud quod est materiale; debitum autem justitiæ originalis non est formale in peccato originali, non enim fuit debitum in statu innocentiæ, nisi quia habens eam, debuit eum; igitur non videtur formaliter remitti, nisi tollatur illa deformitas vel carentia, aut in se, aut saltem per habitum aliquem æquivalentem habitui hujus privationis.

SCHOLIUM.

Originale esse privationem justitiæ originalis, ita communis cum Anselmo, Alens. D. Thom. D. Bonav. Richard. et recentioribus. Non est tamen privatio ullius doni habitualis, sed rectitudinis debitæ inesse per modum termini ex actu secundo, in voluntate causata et generatione transfusa; unde non formaliter, sed causabiliter privat habitus, ita puto intelligendum Scotum. Et sic docent Henr. supra, et Zumel. 12. q. 82. a. 3. d. 1. ad 1. et d. 2. conc. 5. Et illi qui dicunt id in nobis originale, quod in Adamo fuit personale, hi sunt Richardus, art. 2. Sot. 1. de nat. c. 9. Cajet. 1. 2. q. 83. a. 1. et alii; et juxta hunc modum explicari debet ratio peccati habitualis quod est ipsum actuale, per modum termini manens; nec oppositum voluit Scotus, ut dicam in 4. q. 14. q. 1. et d. 16. d. 2.

Circa istam materiam est alia via, quæ videtur Anselmi *in toto primo libro de Concept. Virg.* ubi tractat *de peccato originali*, ad quam videndam etiam quatuor sunt tangenda. Primo, quid sit peccatum originale, et in hoc solvitur secunda quæstio. Secundo, an tale peccatum insit quoad primam quæstionem. Tertio, qualiter contrahatur quoad tertiam quæstionem. Quarto, qualiter remittatur per Baptismum, et hoc quoad quartam quæstionem. 7

Quoad primum dicit Anselmus *in lib.* 1. *de Concept. Virg. capite* 27. *Per peccatum quod originale dico, aliud intelligere nequeo in ipsis infantibus, nisi factam per inobedientiam Adæ, justitiæ debitæ nuditatem, per quam omnes sunt filii iræ.* Ista ratio peccati originalis probatur ex hoc, quia peccatum formaliter est injustitia; igitur et tale peccatum talis injustitia. Justitia autem secundum eum *ibi cap.* 5. *et* 16. *de casu diaboli*, non est nisi carentia justitiæ debitæ.

Dico igitur quod peccatum ori-

ginale, quod est carentiæ justitiæ originalis, non est nisi carentia justitiæ debitæ. Et si objicitur, quod aliqui Sancti videntur dicere concupiscentiam esse peccatum originale; respondeo, concupiscentia potest accipi, vel prout est actus vel habitus, vel pronitas in appetitu sensitivo; et nullum istorum est formaliter peccatum, quia non est peccatum in parte sensitiva secundum ipsum, *cap.* 3. *et* 4. *ibi.* Vel potest accipi prout est pronitas in appetitu rationali, id est, in voluntate ad concupiscendum delectabilia immoderate, quæ nata est condelectari appetitui sensitivo, cui conjungitur; et hoc modo concupiscentia est materiale peccati originalis, quia per carentiam justitiæ originalis, quæ erat sicut frænum cohibens ipsam ab immoderata dilectione ipsa, non positive, sed per privationem fit prona ad concupiscendum immoderate delectabilia, sicut exemplificat *cap.* 5 de navi, fracto gubernaculo, et equo, fracto fræno, qui dimittitur sibi, et ex hoc exequitur motum inordinatum, quem cohiberet illud frænum.

[. dist. 30. Concupiscentia pronitate inordinata in appetitu rationali, est materiale in originali.]

Sic ad propositum, (a) per hoc solvitur secunda quæstio, qua quæritur quid sit peccatum originale. Est enim formaliter carentia justitiæ originalis debitæ, et non qualitercumque debitæ, quia acceptæ in primo parente, et in ipso amissæ, cui correspondet pœna damni dumtaxat ex præmissa criminis transgressione proveniens. Et ideo Adam non habuit peccatum originale, quia illud debitum non fuit ad ipsum traductum per aliquem parentem, sed ipse in se accepit illam justitiam, et actu suo amisit.

COMMENTARIUS.

4. (a) *Sic ad propositum,* etc. Hic primo nota singulas particulas hujus definitionis, quia sunt necessariæ ad talem definitionem. Secundo nota quod dicit Doctor, quod peccatum originale est formaliter carentia justitiæ originalis, in hoc videtur sibi contradicere, quia vult *supra dist.* 28. quod gratia et peccatum non opponuntur formaliter privative; hoc idem intelligit de peccato et justitia originali, et ibi in responsione ad argumenta, vult ex intentione quod existens in puris naturalibus non haberet peccatum originale, et tamen esset carentia justitiæ originalis. Hoc idem dicit *dist.* 29. et ultra dicit *dist.* 28. quod qualem naturam Deus creavit, talem potest reparare. Hoc idem *dist.* 1. *quæst.* 6. *quarti,* ubi vult expresse quod Deus posset remittere peccatum originale absque infusione justitiæ originalis vel æquivalentis, quod non esset si opponerentur privative formaliter; cæcitas enim per quamcumque potentiam non potest corrumpi, nisi per habitum visionis, quod etiam non opponantur formaliter, patet in simili *dist.* 33. Hoc idem Doctor dicit *hic dist.* 30. quod peccatum formaliter est injustitia, et tale peccatum talis injustitia, quæ non est nisi carentia justitiæ debitæ, ut patet *in dist.* 35. et talis deformitas nunquam posset corrumpi, nisi per justitiam actualem oppositam illi, sicut habitus privationi. Patet a Doctore ubi supra, cum ergo peccatum originale sit formaliter carentia justitiæ originalis nunquam remitti posset, nisi per justitiam originalem oppositam.

5. Dico primo, quod aliqua dicuntur opponi privative mere ex natura rei, ita quod intrinsece repugnat corrumpi unum nisi per aliud, et necesse est semper alterum inesse, cum sint immediate opposita circa idem, et quæ sic opponuntur unum non potest corrumpi, nisi per positionem alterius. Secundo, quædam dicuntur opponi privative, non tamen ex natura rei, sed ex sola ordinatione alterius voluntatis superioris sic ordinantis; et hoc modo peccatum originale opponitur privative justitiæ originali, quia voluntas divina sic ordinavit, quod carentia justitiæ originalis, quam voluit esse debitam, dicatur formaliter peccatum originale, cum aliis tamen circumstantiis, scilicet quod sit prius accepta, etc. Ex quo ergo Deus ordinavit quod quilibet natus ex Adam sit debitor justitiæ originalis, quam dedit Adæ pro se et tota posteritate, et quia hic natus, illa quæ fuit accepta non eadem numeros, sed specie in Adam, et per peccatum ipsius perdita, Dominus ordinavit quod talis carentia formaliter dicatur peccatum originale, et si hoc non ordinasset non diceretur peccatum originale. Hoc idem dico de multis peccatis actualibus, quod carentia justitiæ actualis non dicitur formaliter tale peccatum ex natura rei, sed ex sola ordinatione divinæ voluntatis; nam quia Deus ordinavit non esse furandum, ille qui furatur caret tali rectitudine, sive velle quo vult furari, caret tali rectitudine, quæ deberet inesse, ideo talis carentia dicitur peccatum actuale.

6. Secundo nota, quod aliud est loqui de carentia justitiæ originalis, et aliud est dicere peccatum originale, nam certum est quod talis carentia et justitia originalis opponuntur formaliter. Sed peccatum originale et justitia originalis opponuntur tantum ex determinatione divinæ voluntatis, scilicet quod talis carentia dicitur peccatum originale. Tertio nota, quod si carentia justitiæ originalis etiam ex ordinatione divina, dicatur peccatum originale, cum talis carentia formaliter opponatur justitiæ originali, videtur quod stante tali ordinatione, nullo modo possit remitti, nisi per infusionem justitiæ originalis, quod tamen non est verum, quia remittitur per gratiam. Dico quod concluderet si Dominus ordinasset talem carentiam sic formaliter esse peccatum originale oppositum formaliter justitiæ originali. Sed dico, quod sicut voluit talem carentiam esse peccatum originale, ita voluit illud remitti, vel per justitiam originalem vel per æquivalens; sed quando remittitur per justitiam originalem infusam tollitur peccatum et carentia justitiæ, sed quando remittitur per gratiam, manet carentia justitiæ originalis, sed non potest dici amplius peccatum.

SCHOLIUM.

Solvit primam quæstionem distinct. 30 secundum Anselmum, ideo originale propagatione transfundi, quia in quolibet filio Adæ via communi nato, est privatio justitiæ originalis, quam Adam pro se et posteris accepit et perdidit, et in hac privatione, modo explicato consistit originale.

Quantum ad secundum, solvitur prima quæstio, tenendo secundum auctoritates Sanctorum, quod sit hoc peccatum in omnibus communiter propagatis, hoc declaratur ex ista ratione peccati originalis: habet enim quilibet sic propagatus carentiam justitiæ originalis, patet ex effectibus illius justitiæ prius dictis, *dist.* 29. *istius secundi*, est debitor istius justitiæ, quia accepit eam in primo parente, per cujus parentis actum amisit eam; ergo secundum descriptionem qui- 8. Solvitur 1. q. d. 30. quomodo originale propagatione transfunditur.

libet sic propagatus habet peccatum originale. Antecedens patet ibi per Anselmum *cap.* 27. *Nam accusat spontanea, quam fecit justitiæ desertio, nec personas excusat recuperandi impotentiæ,* ut declarat *cap.* 2. *Quoniam ipse sibi impotentiam fecit deserendo justitiam in primis parentibus, in quibus tota natura erat, et semper debitrix est habere potestatem, quam ad observandam semper justitiam accepit.*

Cap. 28. Ex istis dictis videtur concludi debitum in parvulis propter hoc quod Adam accepit justitiam pro se et pro tota natura, quæ tunc erat in eo, et ideo juste Deus exigit a tota natura, in quocumque est, illam justitiam quam dedit naturæ, ita quod secundum ipsum *cap.* 7. Adam peccato personali nudavit naturam justitia debita, in quocumque facit naturam nudam, facit et talem debitricem.

9. Contra hoc objicitur, quia hæc natura numero, quæ est in propagato, non fuit in Adam, licet ibi fuerit natura ejusdem speciei ; ergo illa natura non accepit aliquam justitiam, ergo non est debitrix. Et si dicas quod ista natura fuit in Adam causaliter, ita etiam hæc persona fuit in Adam causaliter ; ergo idem est loqui de personis propagatis et de naturis propagatorum, quantum est ad propositum ; eodem enim modo oportet ostendere, quod persona sit debitrix, sicut hæc natura pro eo quod fuit in Adam causaliter, quando accepit justitiam formaliter ; qualiter igitur sufficit modus accipiendi justitiam ad debere justitiam acceptam ? Si enim non fuit in ipso secundum voluntatem, sed tantum secundum carnem, et non potest esse debitor justitiæ, nisi secundum voluntatem, secundum quam potest habere justitiam, non igitur quia fuit in aliquo causaliter, ut in principio propagativo, ideo est debitor justitiæ.

Respondeo (b) non faciendo mentionem de hac natura et hac persona, ostendo quod iste debitor est justitiæ, quia justitiam accepit formaliter Adam et ipse in eo, et hoc probatur sic : Omne donum est debitum, quod datur ab ipso Deo dante, voluntate antecedente, id est, quantum est ex parte Dei sine speciali gratia et merito, licet non voluntate consequente. Sed Adam (c) accipiente justitiam, filio ejus data est justitia, voluntate Dei antecedente, id est, quantum erat ex parte Dei, quia sine speciali dono conferretur filio, nisi adesset impedimentum ; ergo ex illa collatione facta patri, filius est debitor justitiæ sic datæ.

Filios Adæ esse debitores justitiæ

Major probatur, accipiens enim voluntatem et gratiam, licet ei non detur opus meritorium in se, sive voluntate consequente, datur tamen sibi in gratia, in qua est voluntate antecedente et virtualiter, et propter hoc accipiens gratiam debitor est bonorum operum, quæ virtualiter continentur in gratia illa, ita quod amittens gratiam et frequenter peccans, non tantum punitur pro amissione gratiæ,quia tunc qui pluries, et qui paucius peccarent, æqualiter punirentur. Minor patet ex lege divina quæ statuit per patrem non ponentem obicem per peccatum, quasi natu- 10.

raliter justitiam originalem dari propagatis, non quidem quia pater eam transfunderet, cum sit donum supernaturale, sed quod Deus ipse cooperaretur regulariter dando justitiam propagato, sicut modo animam intellectivam creat, corpore perfecte organizato.

Instatur (d) contra probationem majoris, quia si opera perfecta accepta formaliter in gratia sint debita, hoc est, ab eadem voluntate, quæ accepit gratiam, quia in ipsa virtualiter continentur illa opera ; sed in proposito ista voluntas filii nunquam accepit justitiam, nec videtur ista justitia posse virtualiter accipi in illa justitia voluntatis alterius, sicut opera accipiuntur virtualiter in ipsa gratia data.

Quomodo aliqui in se non receperunt justitiam, sicut debitores ejus. Hæc littera aliter locatur in aliis originalibus.

Confirmatur hoc, quia si Deus creasset omnes homines simul, et dedisset Adæ justitiam originalem, si tunc solus Adam peccasset, non videtur aliqua lex justitiæ, quod alii qui non acceperunt in se justitiam, sint debitores illius justitiæ; ergo nec modo, quia non potuerunt plus modo obligari per Adam quam tunc, si Deus tunc statuisset quod Adam non peccante dedisset omnibus justitiam. Assumptum scilicet quod ipsi non essent debitores, probatur per hoc, quia si Deus dedisset eis justitiam, et immediate eos privasset ea sine actu suo, non reputarentur debitores justitiæ, qua carerent ; magis tamen possunt accipere rationem debiti a Deo dante, quam ab hoc quod pater eorum accepit justitiam formaliter, et suo actu amisit, et ita filius non erit debitor, ita quod carentia imputetur sibi ad culpam.

11. Ad rationem debiti in recipiente sufficit voluntas antecedens in dante donum, de quo I. d. 46.

Hanc instantiam (e) excludendo, confirmatur ratio sic : Ratio debiti tam ex parte doni quod debetur, quam ex parte voluntatis quæ debet, est ipsa datio dantis, qui dat donum receptum, et dat voluntati recipienti ; ergo datio ejusdem rationis sufficit ad hoc quod voluntas sit debitrix, qualis sufficit ad hoc, quod donum sit debitum, sufficit datio voluntate antecedente, sive virtualiter dare, licet non in se formaliter ; ergo ad hoc quod voluntas sit debitrix, sufficit similis datio facta illi voluntati. Sed quando facta est datio voluntati Adæ, facta est tali modo, quod quasi eadem datione quantum erat ex se, dabatur similiter omni voluntati cujuscumque filii, si non poneretur obex ; ergo ex tali datione fit voluntas cujuscumque filii debitrix. Licet ergo non sit omnino simile de operibus meritoriis datis virtualiter in gratia, et in proposito, est tamen simile quantum ad propositum, quia utrobique est præcise datio ex parte dantis, scilicet voluntate antecedente et non consequente, et ipsa est ita ratio voluntati ut sit debitrix, sicut dono ut sit debitum.

Justitia potest esse dupliciter debita.

Propter solutionem argumentorum, est intelligendum quod dupliciter potest esse justitia debita. Uno modo, quia in se accepta et actione accipientis amissa. Alio modo, quia accepta in alio et actione alterius amissa. Primo modo peccatum actuale est injustitia et carentia justitiæ ; secundo modo originale. Unde magis comparatur peccato, quasi quiescentis in

anima post actum transeuntem, quam comparatur peccato actuali, quod elicitur ab ipsa voluntate peccante.

COMMENTARIUS.

7. (b) *Respondeo non faciendo mentionem de hac,* etc. Hîc nota de voluntate antecedente et consequente, nam dicit Doctor *in primo, dist.* 46 quod Deus voluntate antecedente vult omnes salvos fieri, id est, ex quo dedit bona naturalia, quibus possumus adipisci vitam æternam per opera meritoria, dedit, dico, actualiter voluntate consequente sive efficaci dat etiam voluntate antecedente opera meritoria, id est, quantum est ex parte sua, vult cooperari omnibus hominibus ad opera meritoria, et semper actu cooperaretur, et voluntate consequente, si ipsi homines non ponerent obicem, ut patet infra *dist.* 37. Vocat ergo ibi voluntatem consequentem sive absolutam, quæ quantum est ex parte sua, vult dare et semper daret actu, nisi poneretur obex; si ergo dat beatitudinem voluntate antecedente, quilibet tenetur ad illam habendam. Voluntas vero consequens et efficax, sive beneplaciti, dicit Doctor *in primo, dist.* 46. quod illa semper impletur, et tunc dicitur dari voluntate consequente, quando efficaciter dat. Dicit ergo Doctor hîc quod quando aliquod bonum datur alicui voluntate antecedente, et semper daret voluntate consequente, nisi poneret impedimentum ille cui sic datur, certum est quod est debitor talis doni. Et hæc propositio probatur a Doctore infra de gratia et meritis, virtualiter contentis, quia quando Deus dat alicui voluntati gratiam voluntate consequente, etiam illi voluntati dat omnia merita virtualiter contenta in tali gratia voluntate antecedente, id est, semper paratus est concurrere cum voluntate nostra ad omnia opera meritoria, et si voluntas non poneret impedimentum, voluntate consequente semper concurreret, et sic patet ista major.

Nota tamen, quod opera meritoria sunt in multiplici differentia. Non enim credo quod quodlibet opus meritorium virtualiter contentum in gratia, sit simpliciter debitum, ita quod carens illo sit in peccato mortali. Hoc patet, quia homo existens in gratia magis ac magis mereri posset, quod tamen non facit, sed bene est aliquod meritum sic obligatorium, quod carens illo peccat mortaliter, ut puta diligere Deum super omnia pro aliquando; ille actus procedens a gratia est sic meritorius, quod si tunc non eliceretur, esset peccatum mortale. Et similiter habens gratiam, in qua virtualiter continentur opera meritoria, quæ sunt in observatione divinorum mandatorum, si opera meritoria tunc non elicerentur, peccaret mortaliter, nam si gratia inclinat ad non furandum, et talis voluntas in gratia non furatur, tunc meretur; si vero furatur magis peccat quam voluntas furans non habens gratiam, quia in habente gratiam erat magis debitum non furandi quam in non habente gratiam, quia in secundo erat debitum non furandi ratione præcepti divini; in primo autem erat magis debitum, quia ille actus meritorius virtualiter continebatur in tali gratia. Declarata majore restat minor. 8. Opera meritoria sunt multiplicia.

9. (e) *Sed Adam accipiente,* etc. Dicit Doctor quod voluntas divina dedit Adæ voluntati consequente justitiam originalem, et ipse erat debitor conservare illam, sicut accipiendo gratiam actualiter est debitor conservare illam. Filio autem dedit justitiam originalem, et non eamdem numero, sed similem voluntate antecedente, id est, quod quantum est ex parte sua,

vult dare illam, et semper dedisset voluntate consequente, si Adam impedimentum non posuisset. Dixit enim Deus, do tibi Adam, voluntate mea consequente, hanc justitiam originalem, et mea voluntate antecedente cuilibet nato ex te, do singularem justitiam, et si tu Adam conservaveris justitiam quam tibi do, in eodem instanti quo filius tuus erit perfecte genitus, voluntate mea consequente dabo justitiam originalem, nulla gratia, nullisve meritis præcedentibus in illo, ideo volo ut quilibet natus est ex te sit debitor habendi illam ; quod si tu Adam, per peccatum tuum perdideris illam, volo ut sit deperdita etiam in quolibet nato ex te, quia tibi dedi illam, non tantum ut conservares pro te, sed etiam pro tota tua posteritate. Et quod dicitur in littera *naturaliter*, ly *naturaliter* debet intelligi, id est, universaliter, quia si Adam conservasset illam voluntate consequente, universaliter toti posteritate conservasset.

10. (d) *Instatur,* etc. Hic arguit Doctor quod non est simile de debito respectu meriti virtualiter contenti in gratia, et de debito justitiæ originalis in filio Adæ, quia si opera meritoria debita sunt illi voluntati, quæ actu accipit gratiam, in qua virtualiter continentur illa merita, et in filio Adæ non fuit actu justitia originalis, nec etiam illa justitia originalis fuit virtualiter contenta in justitia voluntatis Adæ.

(e) *Hanc instantiam,* etc. Doctor solvit hanc instantiam, et dicit quod est simile quantum ad unum, licet non quantum ad aliud ; est enim simile quantum ad hoc, quod sicut voluntas divina dando gratiam voluntate consequente, dat etiam merita voluntate antecedente virtualiter contenta in eo, ita quod talis voluntas est debitrix talium operationum ex hoc quod est debitrix talium operum, quia Deus dedit illa voluntate antecedente ; sic in proposito voluntas divina dedit Adæ voluntate consequente justitiam originalem, et voluntate antecedente dedit filiis Adæ. Vult ergo Doctor quod datio voluntatis antecedentis hinc et inde dicatur ejusdem rationis, quia talis datio absolute est debitum in recipiente, ita quod cui datur aliquid voluntate antecedente est debitor illud habendi, et sic quoad hoc est simile de justitia originali in filio data voluntate antecedente, sed est dissimile, quia tale meritum virtualiter continetur in gratia, data voluntate consequente. Justitia vero originalis data filio Adæ voluntate antecedente, nec virtualiter continetur in justitia data Adæ, quia justitia Adæ non est principale productivum justitiæ in filio, sed immediate creatur a Deo.

SCHOLIUM.

Ad tertiam quæstionem positam, d. 31. explicat quomodo anima, mediante, carne contrahit originale sive illa qualitate, scilicet quia organizato corpore, infunditur constituendo filium Adæ.

Quantum ad tertium articulum et tertiam quæstionem, dicitur secundum istam viam, quod anima contrahit mediante carne, non ita quod caro, quasi per qualitatem quamdam causatam in ea, causet istud peccatum originale, sed ex hoc, quod caro concupiscibiliter seminatur, et ex ipsa formatur corpus organicum, cui infunditur anima constituens personam, quæ est filius Adæ. Ista ergo persona, quia naturalis filius Adæ, ideo debitrix est justitiæ originalis datæ a Deo ipsi Adæ pro omnibus filiis, et caret ea ; ergo habet peccatum originale ; contrahitur igitur illud peccatum in carne, inquantum est

12. Quomod anima contrah peccatu originale mediant carne.

naturalis ratio, et ex hoc debet justitiam, qua per peccatum Adæ caret.

SCHOLIUM.

Ad quartam quæstionem, quæ est hujus distinctionis, respondet tolli originale per gratiam, qua posita cessat habendi debitum ad justitiam originalem, sicut tollitur privatio temperantiæ et fortitudinis per gratiam, sine eo quod istæ virtutes ponuntur, quia posita gratia, non est amplius obligatio habendi illas rectitudines, et sic non manent earum privationes. Sic etiam privatio physica tolli potest sine forma opposita mutatione subjecti, ut si catulus viginti dierum cæcus reduceretur ad statum quinti diei.

13. Quantum ad quartum articulum et quartam quæstionem, dicitur quod illud quod est formale in peccato, deleri debet in se per oppositum formaliter vel virtualiter in remissione peccati; formale autem in peccato non est debitum justitiæ, patet, quia in statu innocentiæ fuit justitia debita, sed est carentia justitiæ, ista ergo debet deleri, vel per positivum proprium oppositum, vel per aliud virtualiter continens illud oppositum; gratia autem licet non ita perfecte conjungat fini ultimo, quantum ad aliquam conditionem accidentalem, sicut justitia originalis, perfectius tamen conjungit, sicut dictum est *dist.* 29. et hoc quantum ad illud secundum quod disjungit a fine ultimo peccatum originale. Simpliciter enim perfectius et eminentius conjungit gratia fini sub ratione finis quam justitia originalis; et ideo in Baptismo cum redditur gratia, simpliciter dimittitur illud peccatum eminentius, quam remitteretur per proprium positivum, et licet remaneat carentia illius positivi, non tamen est culpa, quia illud positivum non est debitum; solvitur enim debitum habendi istud donum, et commutatur in debitum habendi aliud donum.

[Gratia ut condistincta a justitia originali perfectior et imperfectior est illa, diverso modo.]

SCHOLIUM.

Solvit argumenta posita dist. 30. q. 1. Ad primum explicat quæ ratio voluntarii requiritur ad originale. Ad secundum quomodo stat aliquem esse peccatorem, in eo quod vitare non potest.

Ad argumenta quæstionum per ordinem. 14.

Ad primum dico quod *voluntarium* potest accipi, vel pro eo quod est in voluntate, vel prout communiter sumitur et magis proprie, pro eo quod est in voluntatis potestate, ut est activa. Primo modo, istud peccatum posset dici voluntarium, quia ipsum sicut quodlibet peccatum, est in voluntate, ubi solum nata est esse injustitia, secundum justitiam sibi oppositam, secundum Anselmum *c.* 4. *et* 5. Ad 1.

Secundo modo dico, quod peccatum non oportet esse voluntarium ipsi habenti, sed ei vel alii, scilicet a quo contrahitur istud peccatum; et utrumque sufficit Augustino contra Manichæos, qui posuerunt peccatum esse ab anima mala, et ita esse simpliciter necessarium, propter istam animam malam, et involuntarium cuicumque.

[Ad rationem peccati non requiritur esse in potestate habentis.]

Ad illud de libero arbitrio, dico quod peccare potest esse, vel elicere actum peccandi vel habere peccatum. Primo modo potest concedi illa auctoritas, quia parvuli non Ad 2.

eliciunt actum peccandi, quia illud peccatum non est eis actuale, sed tantum contractum a parentibus. Secundo modo, propositio est falsa, nisi intelligatur in generali, sic in eo quod nec ipse in se vitare potest, nec in illo per quem contrahit peccatum, et secundum falsum est in proposito, et ista propositio sic disjunctive vera sufficit Augustino contra Manichæos, sicut prius.

15. Ad 3. Per Adam demerentem patrem propagantem, et Deum non justificantem, intrat originale.

Ad tertium dico (f) quod ad istud peccatum concurrunt duo, carentia justitiæ scilicet ut formale, et debitum habendi eam, ut materiale, sicut in aliis privationibus concurrit privatio et aptitudo ad habitum. Debitum istud a Deo statuente legem istam, do justitiam tibi Adæ et omnibus filiis tuis naturalibus, do eadem datione quantum est ex parte mea, et ideo ex hac datione tenentur omnes eam habere, et ex patre propagante, per cujus actionem iste est filius naturalis Adæ; ergo hoc debitum per nullas rimas ignotas intrat, sed per istas duas causas positivas. Illa autem carentia (g) non habet causam, nisi negative, scilicet non dantem justitiam originalem; cujus si quæratur ulterius causa, non est nisi demeritoria, quia scilicet Adam demeruit ne justitia originalis daretur; negativa non dans, Deus est; demeritoria quare non datur, Adam peccans.

Et si objicitur, quod quando effectus actu efficitur, necesse est ponere tunc causas ejus in actu; si autem Adam esset annihilatus, vel si modo de facto in voluntate Adæ nullum esset peccatum vel demeritum, quomodo in isto instanti contrahit iste parvulus peccatum ab Adam?

Meritum et demeritum ubi manent transacto actu.

Respondeo, sicut meritum cum transit in se, manet tamen in scientia et acceptatione divina, quia ita præmiat pro eo, ac si esset præsens, ita cum demeritum transit, quantum ad actum, manet tamen in scientia divina, quia ita punit pro eo, ac si jam esset præsens; ita ergo hujus negationis, non habere justitiam originalem, erunt viæ per quas intrat, Deum non dare, et demeritum Adæ in scientia Dei, propter quod non dat.

Ad aliud *de tertio Ethicorum*, dico, quod nullus est defectus contractus ab origine increpabilis nisi iste, et ideo licet omnes defectus alii sint pœnæ non increpabiles, non ita iste. Ad 4.

Ad ultimum, dicitur quod Adam non corrumpit naturam hanc numero, sicut nec personam numero, sed corrumpit se peccato personali, et in hoc demeritorie totam posteritatem suam. Ad 5.

COMMENTARIUS.

(f) *Ad tertium dicitur*, etc. Pro solutione hujus argumenti adverte quod in ratione peccati originalis duo ponuntur Primum est carentia justitiæ originalis. Secundum est debitum justitiæ, et utriusque partis ponuntur duæ causæ. Et primo assignat Doctor causas secundæ partis, scilicet debiti, quarum prima est, Deus statuens illam legem: tibi Adæ do justitiam originalem, et omnibus filiis tuis naturalibus de eadem datione quantum est ex parte mea, sic quod nisi inveniam impedimentum, omnibus dabo, et ideo ex hac da- 11.

tione, quæ est a voluntate antecedente omnes tenentur illam habere. Alia causa est pater, per cujus actionem ille est filius naturalis Adæ, et ita est debitor, et sic patet quomodo debitum habet rimas notas, id est, causas notas, per quas ingreditur ad filios.

12. (g) *Illa autem carentia,* etc. Doctor dicit quod alia pars definitionis peccati originalis, scilicet carentia justitiæ originalis, non habet causam positivam, sed tantum negativam, scilicet Deum non dantem justitiam, ideo enim parvulus non habet justitiam originalem, quia Deus illi non dedit. Sed si ulterius quæras causam quare Deus non dedit justitiam originalem voluntate consequente, cum etiam dederit voluntate antecedente, hujus negationis non assignatur causa, nisi demeritoria, scilicet Adam peccans, quia enim Adam peccavit, ideo huic parvulo non dat justitiam originalem ratione peccati Adæ, qui peccando posuit obicem.

SCHOLIUM.

Solvuntur argumenta posita supra q. 2. d. 30. Ad primum, explicat qualis privatio justitiæ originalis requiritur ad peccatum originale, quia non omnis talis privatio sufficit. Ad tertium explicat quomodo hæc privatio tollitur per Baptismum sine positione propriæ formæ per mutationem subjecti, quia amplius non tenetur habere justitiam originalem.

16. Ad argumenta secundæ quæstionis. Ad primum de Adam patet, quod habuit carentiam hujus justitiæ actu proprio, et justitiæ debitæ, quia in se acceptæ; talis carentia non est peccatum originale, sed illa quæ habetur actu alieno et justitiæ debitæ, ex acceptatione alterius.

Carentia [ju]stitiæ ex actu proprio non est [o]riginale.

Ad 2. Et ad aliud de Angelo, patet quod vel non est capax justitiæ originalis, vel si sic est, habet eam; si enim non respicit per se nisi voluntatem et non appetitum sensitivum, et si respiciat finem sub ratione convenientis et delectabilis, non est inconveniens ponere aliquod tale donum in Angelo.

An sit justitia originalis in Angelo.

Ad tertium dico, quod in Baptismo solvitur debitum habendi illud donum in se et commutatur in debitum habendi donum æquivalens, scilicet gratiam, et istud debitum secundum, semper ex tunc manet, nec primum redit; et qui caret secundo dono debito, gravius peccat quam qui caret primo, nec tamen est peccator peccato originali, quia non redit debitum habendi illam justitiam.

Ad 3. In Baptismo commutatur debitum justitiæ originalis in debitum gratiæ.

Ad quartum patet ex solutione quartæ quæstionis. Ad quintum concedo quod non est nisi in voluntate. Et cum dicis voluntatem esse immaterialem et ideo non posse pati immediate a carne, dico quod ista justitia non est ibi, quasi in subjecto alterato a carne alterante, sed est ibi, quia justitia non inest, quæ tamen debita est, quia est voluntas filii Adæ.

Ad argumenta in oppositum, contra concupiscentiam, patet quia non concludunt oppositum secundum intentionem quæstionis.

SCHOLIUM.

Solvit argumenta posita d. præced. q. un. et alia ibi adjuncta, suadentia animam infici a carne; solvit dubium, ad originale requiritur propagatio libidinosa, de quo D. Bonav. ibi art. 2. q. 3. Richard. art. 2. q. 2 D. Thom. 1. 2. q. 81. art. 3. et 4.

17. Ad 1. Ad argumenta tertiæ quæstionis Ad primum, dico quod non est a carne in animam agente. Et per idem ad Augustinum *super Genesim,* tantum est enim a carne illa relatio in producto, quia est filius naturalis Adæ; et hanc consequitur debitum ex lege divina, et carentia est ibi ex negatione causæ.

Ad 2. Cum arguitur reducendo illud argumentum, quod pœna non est causa culpæ, verum est principalis causa.

Si tamen non ponatur aliqua in- Quomodo pœna est causa culpæ. vel semen causa originalis. fectio in carne, quod non est necessarium secundum istam viam, ipsa potest esse instrumentalis causa culpæ; aut si nulla ibi sit infectio, adhuc caro potest esse causa intrumentalis, in quantum in ipso semine est vis activa producendi filium Adæ, qui per hoc est debitor.

Ad 3. Supposito quod Cain pro se accepisset justitiam. Ad aliud de proximo parente respondeo, quicumque accepisset justitiam originalem in se formaliter, vel voluntate consequente, fuisset debitor pro se, et pro tota sua posterioritate pro qua accepisset virtualiter, et ita si Adam non peccasset, sed Cain, tamen filii Cain contraxissent peccatum originale, non ab Adam, sed a Cain. Nunc autem nullus accepit formaliter nisi Adam, et ideo omnes alii habuerunt eamdem rationem debiti habendi justitiam et eamdem rationem carentiæ ipsius, quia per actum alterius, et ideo modo a nullo parente proximo contrahitur, ita ut per ipsum posset intendi, sicut nec per ipsum posset per se causari.

Ad argumenta in oppositum patet, quia auctoritates, quæ dicunt quod anima inficitur a carne, sunt intelligendæ modo prædicto, inquantum scilicet anima est forma carnis, ex quarum unione resultat filius Adæ, qui est debitor habendi justitiam, qua caret. 18. Ad rationem in opposit

Sed hîc facit dubium auctoritas Augustini *de fide ad Petrum*, quam adducit Magister *dist. hac,* quæ sonat, quod istam maculam non transfundit propagatio, sed libido; ergo videtur quod non ex hoc solo, quod iste est filius naturalis Adæ, est sic tali peccato obnoxius; sed ex hoc quod est filius Adæ libidinose propagatus, iste contrahit peccatum originale. Quomodo anima inficitur a carne.

Respondeo, si fuisset propagatio in statu innocentiæ, non fuisset peccatum originale contractum, et tunc fuisset omnino sine libidine, quia propagantes habuissent justitiam originalem, nunc autem quæcumque propagatio communis libidinosa est ex illa; igitur quia maculosa est, maculat prolem, non autem quia propagatio, quia propagatio non est medium inter parentem et filium, per quod filius maculetur, secundum illam absolutam rationem propagationis, quæ fuisset in statu innocentiæ, sed ex carentia justitiæ originalis in propagantibus, quam carentiam consequitur libido, ita quod illa auctoritas debet exponi, ut *libido* accipiatur pro carentia justitiæ originalis in propagantibus, quæ est causa libidinis in actu propagandi. An propagatio libidinosa requiritur ut contrahatur originale.

SCHOLIUM.

Solvit argumentum positum in initio hujus dist. et dubium, scilicet quomodo gratia tollit privationem justitiæ originalis, cum ipsa non sit formaliter originalis.

19. Ad argumentum quæstionis quartæ, patet quod justitia originalis restituitur in dono æquivalenti, imo etiam præeminenti. Sed hîc dubitatur, cum enim justitia originalis non sit formaliter gratia, igitur nec ejus oppositum, scilicet privatio formaliter est privatio gratiæ ; ergo ista privatio justitiæ originalis potest stare cum gratia, et ita licet gratia detur, manet tamen peccatum originale, nisi dicatur quod præcise solvitur debitum habendi justitiam originalem. Et hoc incidit cum alia responsione.

Respondetur, in statu innocentiæ erant dona ordinata, ita quod justitia originalis potuit esse sine gratia, non e converso, et tunc privatio prioris includebat virtualiter privationem posterioris; cuicumque igitur tunc restituta fuisset gratia, sine justitia originali, si hoc factum fuisset, non habuisset ipse perfectum statum innocentiæ; sed pro statu isto non habent talem ordinem, sed gratia potest inesse sine tali justitia, et ipsa simpliciter est donum excellentius quam talis justitia; ipsa igitur gratia inexistens simpliciter restituit hominem in statu isto ad perfectionem supernaturalem sibi possibilem, sed hoc sine justitia, licet absolute non contradicant. Unde non repugnant carentia justitiæ originalis absolute loquendo, et gratia pro statu isto ; repugnant tamen inquantum illa carentia est culpa avertens a fine ultimo, quia conversio opposita illi pro statu isto nata est inesse filio Adæ per gratiam sine isto dono.

Privatio justitiæ originalis et gratia absolute non repugnant de facto sic.

DISTINCTIO XXXIII.

(Textu Magistri Sententiarum.)

An peccata omnium præcedentium patrum parvuli originaliter tradant, ut peccatum Adæ.

A. Prædictis adjiciendum videtur, an peccata præcedentium patrum ad parvulos transeant, sicut illud primi hominis debitum in omnes carnaliter genitos diximus redundasse. Et si peccata parentum transeunt in parvulos, utrum *omnium,* qui fuerunt ab Adam usque ad ipsos, an *aliquorum* et non omnium?

Quid super hoc Augustinus in Enchiridio dicere videtur?

B. Aug. c. 47. De hoc Augustinus in Enchiridio ambigue disserit. Videtur enim approbare, peccata parentum præcedentium imputari parvulis, non omnium tamen, qui fuerunt ab Adam, ne importabili et nimia sarcina in pœna æterna gravarentur parvuli, sed tantum eorum parentum, qui eos a quarta generatione præcesserunt. Quod confirmat illis verbis, quibus in Exodo Dominus ait : *Ego sum Deus visitans iniquitates patrum usque in tertiam et quartam generationem,* Exod. 20. 5. quasi peccata parentum proximorum tantum parvulis imputentur, et non alia, quod est per moderationem divinæ miserationis.

Eorum ponit documenta, qui dicunt transire in parvulos parentum delicta.

Et quod non illud solum primi hominis delictum parvulos teneat, sed etiam alia, illi quibus ita videtur, ex eo confirmant, quod etiam parvuli, non modo majores, dicuntur baptizari *in remissionem peccatorum,* per pluralem numerum, non per singularem *in remissionem peccati.* Et David de legitimo matrimonio procreatus dicit : *In iniquitatibus conceptus sum, et in peccatis concepit me mater mea*; non dicit : *in iniquitate* vel *peccato.* Unde putant, non tantum illud unum peccatum originale, sed etiam plura, quæ in peccato Adæ reperiri possunt, et alia parentum peccata parvulis imputari. C. Ibidem c. 44. et 46. Psalm. 50. 7.

Quomodo in illo uno primo peccato plura reperiuntur.

Quod vero in *actuali* peccato Adæ plura notari valeant peccata, Augustinus *in Enchiridio* insinuat : « Possunt, inquit, intelligi plura peccata in una transgressione Adæ, si in sua quasi membra dividatur. Nam et *superbia* est illic, quia homo in sua potius esse quam Dei potestate dilexit; et *sacrilegium,* quia Deo non credidit; et *homicidium,* quia se in mortem præcipita- D. Aug. c. 45. Dubium 1. ibid. c. 46.

vit; et *fornicatio spiritualis,* quia integritas mentis humanæ serpentina suasione corrupta est; et *furtum,* quia cibus prohibitus usurpatus est; et *avaritia,* quia plus, quam sufficere illi debuit, appetivit, et si quid aliud in hoc uno peccato inveniri potest. » Deinde de parentum præcedentium peccatis, utrum parvulis imputentur, magis opinando quam asserendo disceptat, ita inquiens: « Parentum peccatis parvulos obligari, non solum primorum hominum, sed etiam suorum, de quibus ipsi nati sunt, non improbabiliter dicitur. Illa quippe divina sententia : *Reddam peccata patrum in filios,* tenet eos ante regenerationem usque adeo, ut etiam de legitimo matrimonio procreatus dicat : *In iniquitatibus conceptus sum, et in peccatis concepit me mater mea.* Non dixit : *in iniquitate* vel *in peccato,* cum et hoc recte dici posset, sed *iniquitates* et *peccata* dicere maluit, quia et in illo uno, quod in omnes homines pertransiit atque tam magnum est ut eo mutaretur humana natura, reperiuntur, sicut supra disserui, plura peccata ; et alia parentum, quæ non ita possunt mutare naturam, reatu obligant filios nisi gratia Dei subveniat. Sed de peccatis aliorum parentum, quibus ab ipso Adam usque ad patrem suum progeneratoribus suis quisque succedit, non immerito disceptari potest, utrum omnium malis actibus et multiplicatis delictis originalibus qui nascitur implicetur, ut tanto pejus, quanto posterius quisque nascatur; an propterea Deus *in tertiam et quartam generationem* de peccatis parentum posteris eorum comminetur, quia iram suam quantum ad progeneratorum culpas non extendit ulterius, moderatione miserationis suæ, ne illi quibus regenerationis gratia non confertur, nimia sarcina in ipsa æterna damnatione premerentur, si cogerentur ab ipso initio generis humani omnium præcedentium parentum suorum originaliter peccata contrahere et pœnas pro eis debitas pendere. An aliquid aliud de re tanta, Scripturis sanctis diligentius perscrutatis ac tractatis, valeat, vel non valeat reperiri, temere affirmare non audeo. » Ecce perspicuum fit lectori, Augustinum superiora dixisse non asserendo, sed diversorum opiniones referendo.

Redit ad 1. quæst.

Deut. 5. 9.

Psalm. 50. 7.

In Enchir. cap. 47. Vide opiniones varias.

Ostendit Augustinum sibi fore contrarium, si id sentiret.

Alioquin sibi ipsi contradicere videretur, qui in eodem libro omnium mitissimam dicit esse pœnam parvulorum, qui originali tantum tenentur peccato, his verbis. « Mitissima sane pœna eorum erit, qui præter peccatum, quod originale contraxerunt, nullum insuper addiderunt; et in cæteris, qui addiderunt, tanto quisque ibi tolerabiliorem habebit damnationem, quanto hîc minorem habebit iniquitatem. » Ecce hîc aperte dicit, parvulorum pœnam omnium aliarum pœnarum esse levissimam. Quod si est, non igitur peccatis patrum præcedentium obligantur nisi Adæ. Si enim pro peccatis actualibus parentum æternaliter punirentur et pro suo originali,

E. Aug. Enchir. c. 95.

non jam minus, sed forte magis quam ipsorum parentes punirentur. Non igitur pro peccatis parentum actualibus, nec etiam pro actualibus primi parentis, sed pro *originali*, quod a parentibus trahitur, parvuli damnabuntur, pro eo nullam aliam ignis materialis, vel conscientiæ vermis pœnam sensuri, nisi quod Dei visione carebunt in perpetuum. Uno igitur, et non pluribus peccatis, parvuli obligati sunt. Unde etiam ea quibus illa opinio muniri videtur, scilicet quod *peccata* et *iniquitates* in parvulis aliquando Scriptura esse significat, utens plurali numero, ita determinat Augustinus
ug. c. 44. in eodem libro : « Quia in Scriptu-
um. 21. 7. ra per *singularem* numerum plura-
att. 2. 20. lis numerus sæpe significari solet,
xod. 32. 4. ut ibi : *Ora ergo ad Deum, ut auferat a nobis serpentem,* non ait : *serpentes,* quos patiebatur populus; et e converso per *pluralem* significatur singularis numerus, ut in Evangelio : *Mortui sunt enim qui quærebant animam in pueri,* non ait : *mortuus est,* cum loqueretur de Herode; et in Exodo: *Fecerunt Deos aureos,* cum unum fecerint vitulum, de quo dixerunt : *Isti sunt dii tui, Israel.* Ita et illud originale unum plurali numero significatur, cum dicimus, parvulos in *peccatorum* remissionem baptizari, et in *peccatis* vel *iniquitatibus* concipi.

An peccatum Adæ sit gravius cæteris?

Hîc quæri solet, utrum peccatum transgressionis Adæ, ex quo processit originale, et in quo plura superius notata sunt peccata, gravius fuerit cæteris peccatis? Quibusdam ita esse videtur, quia illud peccatum totam humanam naturam mutavit, sicut Augustinus dicit *in Enchiridio.* « Illud unum peccatum in loco et habitu tantæ felicitatis admissum, tam magnum est, ut in uno homine *originaliter,* et ut ita dixerim *radicaliter* totum genus humanum damnaretur. » Idem *in lib. de civitate Dei.* « Tanto majori injustitia violatum est illud mandatum, quanto faciliori poterat observantia custodiri. Nondum enim ipsi voluntati cupiditas resistebat, quod de pœna transgressionis postea secutum est. » His aliisque utuntur auctoritatibus, qui illud peccatum cæteris aliorum hominum peccatis gravius esse dicunt. Quod etiam *ratione* ostendere laborant hoc modo : Magis nocuit illud peccatum quam aliquod aliorum, quia totum humanum genus vitiavit ac morti utrique subdidit, quod nullo alio peccato factum est; majorem ergo effectum mali habuit illud peccatum quam aliquod aliud.

Opinio 1. Cap. 48.

Lib. 14. c. 12. et c. 15.

Responsio contra illos ubi alia peccata ostenduntur illo majora.

Ad quod dici potest, quia, licet illud peccatum humanam naturam mutaverit in necessitatem mortis et in totum genus humanum reatum diffuderit; non est tamen putandum gravius fuisse peccato in Spiritum sanctum, quod *neque hîc, neque in futuro,* ut Veritas ait *dimittitur.* Quod vero totam humanam naturam corrupit, non ideo est, quia gravius fuerit cunctis aliis pecca-

G. Improbatur. Dubium 2.

Dubium 3. Matt. 12. 32.

tis, sed quia ab homine commissum est, quando in *uno* homine *tota* natura humana consistebat, et ideo tota in eo corrupta est, majoremque effectum mali intulit quantum ad *multiplices defectus*; qui ex eo manaverunt, sed non quantum ad *pœnam æternam,* quam graviorem non meruit, quam plures postea meruerunt per alia peccata; imo alios graviorem promeruisse credimus iram, quam Adam meruerit.

An istud peccatum sit primis parentibus dimissum.

H. Aug. lib. 2. cap. 34. Si vero quæritur, an illud peccatum primis parentibus fuerit dimissum; dicimus, eos per pœnitentiam veniam consecutos. Unde Augustinus *in lib. de Baptismo parvulorum* ait : « Sicut illi primi parentes postea juste vivendo creduntur per Domini sanguinem ab extremo liberati supplicio, non tamen in illa vita meruerunt ad paradisum revocari; sic et caro peccati, etiam remissis peccatis, si homo in ea juste vixerit, non continuo meretur eam mortem non perpeti,
Dubium 4. quare traxit de propagine peccati. »

Quod peccata parentum visitantur in filios, et quod non sunt adversa quæ Deus dicit in Exodo, et in Ezechiele.

I. Exod. 20. 5. Et licet peccatis parentum nisi Adæ parvuli non obligentur, non est tamen diffitendum, peccata parentum in filios redundare, sicut Dominus in Exodo ad Moysen ait : *Ego sum Deus fortis, zelotes, visitans iniquitates patrum in filios usque in tertiam et quartam generationem,* Ezechiel. 18. 2. sq. et 20. *his qui oderunt me.* His verbis aperte insinuatur, quod Deus reddit peccata patrum super filios tertios et quartos . Huic autem videtur adversari quod Dominus ait in Ezechiele: Objicitur. *Quid est, quod inter vos parabolam vertitis in proverbium istud, dicentes : patres comederunt uvam acerbam, et dentes filiorum obstupescunt ? Vivo ego, dicit Dominus, si erit vobis ultra parabola hæc in proverbium in Israel. Ecce omnes animæ meæ sunt, ut anima patris, ita anima filii mea est. Et anima, quæ peccaverit, ipsa morietur. Filius non portabit iniquitatem patris, et pater non portabit iniquitatem filii. Justitia justi super eum erit, et impietas impii erit super eum.* His verbis videtur Deus corrigere per Prophetam, quod male dixerit in lege. Si enim peccata parentum reddit in tertiam et quartam generationem, injustitia videtur esse Dei, ut alius peccet, et alius puniatur. Quomodo enim justum est, alium peccare, et alium peccata luere » ?

Determinatio, præmissarum auctoritatum convenientiam ostendens.

Sed, ut ait Hieronymus, « ne K. Hieronymus explanatione ad 8. caput Exechiel. 18. 2. et v. 5. Cfr. Jerem. 31. 29. lex et Prophetæ, id est, Exodus et Ezechiel, imo ipse Deus, qui et hîc et ibi locutus est, in sententiis discrepare videantur » attendamus finem illius auctoritatis Exodi. Dicto enim : *Reddo iniquitates patrum in filios,* addit : *His qui oderunt me;* per quod evidenter ostendit, « non ideo puniri filios, quia peccaverunt patres, sed quia eis similes quodam hæreditario malo

Deum oderunt. » Illud ergo quod in Exodo Dominus dicit, sicut Hieronymus tradit, non id sonat, quod multi existimant, nec est simile huic proverbio : *Patres comederunt uvam acerbam,* etc. Illud enim Exodi Hieronymus super illud Ezechielis, et Augustinus super illud Psalmi : *Deus laudem meam ne tacueris* de filiis peccata patrum *imitantibus* accipiendum censent ; super quos dicitur Deus *reddere peccata patrum,* quia punit eos, eo quod imitantur peccata patrum, non quia patres peccaverunt. Non itaque corrigit Deus in Propheta quod ante dixerat in Lege, sed quomodo intelligendum sit, aperit. Unde et illos qui prave intelligebant, arguit, qui dicebant : *Patres comederunt,* etc.

Hieron. 31. In enarratione ad Psalm. 108. in expositione versus : In memoriam redeat iniquitas patrum ejus.

Quare dixerit : in tertiam et quartam generationem, *et quare patres tantum commemoravit ?*

L. Verumtamen, si de imitatoribus malorum illud accipitur, quare *tertiam et quartam generationem* tantum commemoravit, cum in qualibet generatione rei teneantur, qui peccata patrum imitantur ? Et quare *patres* commemoravit, cum et illi omnes mali sint, qui quorumlibet malorum peccata imitantur Sed ideo *patres* specialiter nominavit, quia maxime patres filii imitari solent, quos præcipue diligunt. Et *tertiam et quartam generationem* ideo commemoravit, quia solent parentes interdum tamdiu vivere, donec filios tertios et quartos habeant, qui patrum iniquitates videntes, impietatis hæredes per imitationem efficiuntur. Secundum hunc modum recte intelligitur ad litteram quod in Exodo dicitur.

Solutio Gregor. lib. 14. moral. cap. 22. explicatur.

Solvitur secundum litteram.

Quomodo illud Exodi intelligi debeat secundum mysterium.

M. Quod etiam mystice intelligendum esse ostenditur, ex eo quod *parabola* dicitur. « Si enim parabola est, ut ait Hieronymus, aliud verbis sonat, aliud sensu continet. Unde aliqui ita edisserunt : *Patrem* in nobis esse dicunt levem punctum sensuum », scilicet primum motum *suggestionis,* vel cogitationis ; « *filium* vero, si cogitatio conceperit peccatum » in quo notatur *consensus* et delectatio *mulieris* ; « *nepotem,* si quod cogitaveris atque conceperis opere compleveris », vel complere decreveris, in quo notatur *consensus viri,* sive patratio peccati ; « *pronepotem* autem, si non solum feceris, sed in eo glorieris, et hæc est quarta generatio » ; non quia tres præcesserint, sed quarta dicitur, quia quarto loco a primo motu, qui est quasi pater, enumeratur. Deus igitur « primos et secundos stimulos cogitationum, quos Græci *propathias* vocant, sine quibus nullus hominum esse potest, non puniet æternaliter, sed si cogitata quis facere decreverit, et quæ fecit corrigere noluerit », quæ sunt mortalia peccata et tertia et quarta generatio.

Loco prædicto. Prov. 2. c.

Per quid probatur, quod primus motus non puniatur æternaliter.

N. Ad probandum vero, ut ait Hieronymus, quod primus pulsus cogi-

Ibid. paulo inferius Gen. 9. d.

tationis non puniatur æternaliter a Deo, illud de Genesi afferendum est: Cham enim peccavit, irridens nuditatem patris, et sententiam non ipse, sed filius ejus Chanaam accepit: *Maledictus Chanaam, servus erit fratrum suorum*. Quæ enim justitia est, ut pater peccaverit, et filius punitus sit. » Sed in mysterio illud dictum est.

(*Finis textus Magistri.*)

QUÆSTIO UNICA.

Utrum peccato originali debeatur tantum pœna damni?

Alens. 2. *p. q.* 122. *m.* 10. D. Thom. *hîc q.* 2. *a.* 2. D. Bonav. *a* 3. *q.* 1. Richard. *a.* 3. *q.* 1. *et* 2. Rubion. Ægid. Durand. Mars. Gab. Ovando, Angles *hîc*. Hen. *hîc disp.* 27. *vocans affirmantes parvulos igne torqueri, parvulorum tortores.* Bellarm 6. *de statu peccati c.* 6. 7. Suarez 3. *p. d.* 57. 8. 6. *et d.* 50, *sec.* 5. Vasq. 1. 2. *d.* 134. Henr. *quodl.* 6. *q.* 21.

1. Arg. 1. de fide ad Petrum cap. 24. Quæro circa distinctionem trigesimam tertiam, in qua Magister agit de peccati originalis punitione, utrum peccato originali debeatur sola carentia visionis divinæ pro pœna? Quod non, Augustinus *in Ench*: 23. *Firmissime tene, et nullatenus dubites qui sine Sacramento Baptismatis de hoc sæculo transeunt, æterni ignis supplicio puniendos.*

Arg. 2. Præterea parvuli habebunt corpora passibilia, quia non gloriosa; igitur poterunt pati ab activo eis præsente; ergo ab igne. Aut si dicis quod præservabuntur, ne ignis possit in ipsos agere, saltem videtur posse pati pœna interiori, scilicet famis et sitis, et ita pœna sensus.

Arg. 3. Præterea, fomes erit in eis non extinctus; ergo poterunt habere concupiscentias inordinatas secundum eum; poterunt igitur sibi inordinate appetere delectabilia, propter quorum ablationem et substractionem poterunt tristari, et ita pati pœna interiori.

Præterea, habebunt usum rationis, et cognoscent naturam suam; ergo poterunt cognoscere se ordinatos ad vitam æternam; et cum quilibet habens ordinatum appetitum appetat illam secundum Augustinum 13. *Trinit. c.* 5. ergo ex certitudine carentiæ illius desiderati poterunt tristari, et ita pati pœna interiori. Arg. 4.

Præterea, existens in puris naturalibus haberet istud damnum; ergo existens deordinatus per culpam, cum habeat malitiam quam iste non habet, debet habere pœnam quam iste non habet, alioquin culpa esset impunita, et ita non solum damnum erit pœna istis, sed aliquid aliud. Arg. 5.

Oppositum vult Magister in littera et Augustinus *in Ench.* quod mitissima pœna, etc. c. 89. vided. præsenti.

SCHOLIUM.

Damnatos ob solum originale non habituros pœnam sensus exterioris, vel interioris, neque tristitiam voluntatis, quia hæc videtur maxima hominis pœna, neque ullum actum inordinatum, c. Majores de Baptism. Florent. sess. ult. Greg. Nazianzen. orat. in lavacrum, Aug. 3. de lib. arb. 23. Amb. in epist. Rom. 5.

2.

Hîc videtur (a) Magistrorum esse sententia, quod damnati pro solo peccato originali nullam habebunt pœnam sensus exterioris, puta ignis, quia nullam delectationem inordinatam habuerunt, cui de- 14. Civit c. 15. Damnatos ob solum originale non habituros inordinatum motum. c. 4.

lectationi correspondeat acerbitas ignis affligentis, ut propria pœna. Nullam (b) etiam habebunt interiorem, ut tristitiam, quia si tristarentur de statu suo, et tristitia secundum Augustinum sit de his, quæ nobis invitis accidunt; ergo ipsi involuntarie sustinerent statum suum, et vellent oppositum, et ita murmurarent contra dispositionem divinam, et ita haberent inordinatam dispositionem voluntatis, quod videtur absurdum. Nam sententia divina est dispositum, quod ubicumque ceciderit lignum, ibi erit, *in Ecclesiast.* igitur cum isti nullam inordinatam volitionem habuerunt in isto statu, sequitur quod nullam tristitiam inferiorem habebunt.

Præterea, si tristarentur (c) de carentia beatitudinis et visionis divinæ, cum desperent de ea, quia non habebunt spem; igitur haberent pœnam gravissimam inter pœnas omnium damnatorum, scilicet tristitiam ex desperatione.

Tristitiæ videtur maxima pœna hominis, et quare.

Videtur etiam, (d) quod simpliciter major sit pœna tristitia homini, ut distinguitur contra dolorem, quam aliqua pœna alia sensus, quia sicut voluntas est magis appetitus hominis inquantum homo, quam appetitus sensitivus, ita quidquid agit vel patitur secundum voluntatem, simpliciter magis agit et patitur inquantum homo, quam secundum aliquem alium appetitum; et ita simpliciter magis patitur si tristatur quam si doleat, et ita non videtur quod sit ponenda in eis aliqua tristitia.

COMMENTARIUS.

(a) *Hic videtur esse Magistrorum sententia,* etc. Ad quæstionem istam Doctor sic procedit, primo ponit duas conclusiones responsivas, deinde movet duo dubia circa intellectionem earum. Prima conclusio est : Magistrorum est sententia quod parvuli post judicium non habebunt pro solo peccato originali aliquam pœnam sensus exterioris, scilicet ignis, id est, parvuli non cruciabuntur in igne infernali, quia in appetitu sensitivo nullam delectationem inordinatam habuerunt, nec ex consequenti debent habere pœnam sensus ab igne, quæ habeat delectationem inordinatam ordinare, cum nulla fuerit in eis. 1.

(b) *Nullam etiam habebunt pœnam interiorem,* etc. Hæc est secunda conclusio hujus quæstionis, scilicet quod parvuli nullam tristitiam, nec pœnam interiorem habebunt, quia si haberent tristitiam, cum illa sit de rebus quæ nobis nolentibus accidunt, aut igitur tristarentur de statu suo, aut de carentia visionis divinæ; non tristantur de primo, quia tum nollent statum suum, et appeterent oppositum, et sic murmurarent contra Deum, et ita malam haberent voluntatem, quod est falsum, quia ordinatione divina statutum est quod *ubi ceciderit lignum ibi sit,* id est, in qua dispositione, aut bona aut mala moritur homo, in eadem manet. Cum igitur ipsi parvuli sicut mortui absque mala voluntate, in eadem dispositione semper stabunt, nec poterunt peccare, quia ille non est status merendi aut demerendi; igitur non tristabuntur a statu suo.

(c) *Præterea, si tristarentur,* etc. Hic Doctor probat quod pueri non tristantur de carentia visionis divinæ, quia tunc 2.

sequeretur quod illis inesset gravissima pœna, quod est contra Augustinum, qui dicit quod eorum erit mitissima pœna. Et quod hoc sequatur patet, quia cum de illa nullam habeant speciem, sequitur quod si de illa tristarentur, quod illa esset in desperatione, quæ est gravissima pœna omnium damnatorum.

(d) *Videtur etiam,* etc. Hic Doctor probat quod nullo modo pueri tristantur, et ratio stat in hoc, quia ex quo tristitia est major pœna homini quam quæcumque pœna sensus, et ista minor non ponitur in eis, ut patet ex prima conclusione, sequitur quod nec aliqua tristitia ponetur; concludendum est ergo, quod nulla erit pœna sensus, id est, nullus dolor erit in eis, nec capitis, nec ventris, etc. nec etiam aliqua tristitia erit in eis, et ita tantum habebunt pœnam, quæ est damnum, scilicet non videbunt Deum, vel fruentur Deo; de illo tamen damno non tristabuntur, sed contenti erunt de suo statu, etiam de carentia illius visionis.

SCHOLIUM.

Damnatos ob solum originale perfectius nobis cognoscere naturalia, ac aliqualem habere naturalem beatitudinem, ita Lyran. in id Eccles. 4. *Feliciorem utroque reputavi* etc. dicens esse communem, D. Thom. q. 5. de malo art. 3. dicens quod habebunt omnem perfectionem puerorum in puris naturalibus morientium, et hîc q. 2. a. 2. ait Deo conjunctos futuros bonorum naturalium communione, et gaudium habituros ex cognitione et dilectione naturalium. Richard. ait plus gaudii habituros quam peccatores hîc, simpliciter tamen non habebunt felicitatem, quia in peccato; cujus oppositum docuerunt Pelagiani.

3. Damnatos ob solum originale habere perfectiorem cognitionem naturalem quam nos, et dici posse habere aliqualem naturalem beatitudinem.

Et si quæratur de eis quantum ad cognitionem, sine assertione potest concedi quod, cum non habebunt intellectum impeditum corpore corruptibili in tantum, quantum noster intellectus impeditur in isto corpore, nec etiam erit impedimentum per tormenta, sicut habebunt damnati, poterunt habere cognitionem naturalem rerum, et hoc de novo aquisitam, quia hoc non repugnat immobilitati status eorum, cum hoc etiam non repugnet immobilitati status beatorum, quod de novo intelligant aliqua facta contingentia; igitur a simili non repugnat firmitati status eorum, quæ est in videndo Verbum, quod de novo intelligant aliquod verum necessarium, quod prius non intellexerunt, et ex uno vero necessario intelligere aliud verum necessarium, et ita possunt addiscere aliqua vera necessaria de necessariis in genere proprio. Ita igitur et isti, cum non habeant ita perfectam cognitionem, et nullam possint recipere, nec sit verisimile ponere in eis impedimentum, propter quod istam non possunt acquirere, videtur probabile concedere quod omnium naturaliter cognoscibilium possunt naturaliter cognitionem habere excellentius quam aliqui habuerunt pro statu isto, et ita aliqualem beatitudinem naturalem de Deo cognito in universali poterunt attingere.

SCHOLIUM.

Vel non dandam parvulis Limbi notitiam beatitudinis, qua sunt privati, quia non debetur eis, vel si detur eis, quod est verius, quia aderunt judicio Rom. 14. *omnes nos manifestari oportet,* etc. et Matth. 25. *congregabuntur ad eum omnes gentes,* et docet cum communi August. 6. contra Julian. 8. et serm. 14. de verbis Apostol. et Gregor. 9. moral. 16. tamen non tristabuntur, quia

erunt contenti sua sorte, alias actu peccarent, quod non possunt, Deo eos specialiter protegente ut sint impeccabiles.

4. Non scient parvuli Limbi se privatos gloria, dubium; sed esto sciant, non tristabuntur quia divinæ voluntati conformabunt suas.

Sed si quæratur de cognitione beatitudinis in particulari, utrum illam habeant, vel de ea tristentur? Respondeo, sicut dictum fuit in prima quæstione primi, illa cognitio non est possibilis homini, nisi supernaturaliter elevatur; vel igitur non dabitur illis illa cognitio supernaturalis in particulari, quia esset eis ad tristitiam, quam non demeruerunt habere, sicut demeruit Paganus, propter quod demeritum sibi cedit cognitio beatitudinis in particulari ad pœnam gravissimam, ut scilicet tristetur desperans se posse ad istam pervenire; vel si istam cognitionem in particulari habuerint, non tristabuntur, quia erunt contenti de statu suo, scientes Deum de se ita disposuisse, nec suo actu hoc aliquando demeruisse.

Ad arg. 1. dist. præsenti q. 3. q. 1. c. ult. ut veniatur ad medium eundum est ultra. Aug. 5. contra Julian. ep. 28. ait se nihil certo scire de pœna parvulorum. Per ignem intelligi locum ignis, id est, infernum, sequitur Bellarmin. cap. c. 5.

Ad primum argumentum respondet Divus Bonaventura, dicens quod Augustinus excessive loquitur de illis pœnis, sicut frequenter faciunt Sancti, quia aliqui dixerunt eos nullam habere culpam, et ita nullam pœnam, quia secundum Philosophum, sicut in moribus via deveniendi ad medium est aliqualiter procedere ultra medium versus extremum, *secundo Ethicorum,* ita frequenter Sancti extinguendo contra se hæreses pullulantes, excessive locuti sunt, volentes declinare ad aliud extremum, et ita multum ponderandum est contra quos hæreticos Sancti locuti sunt, sicut Augustinus contra Arium, videtur quasi declinare ad Sabellium, et e converso similiter videtur contra Pelagium declinare ad Arium, et e converso.

5. (a) Aliter posset dici, quod æterni ignis supplicio in sensu divisionis, id est, in illo supplicio, quod est in æterno igne, sunt cremandi, id est, sunt puniendi pœna damni, et non pœna sensus æterni.

Arg. 2. Vide Suar. 3. p. disp. 50. sect. 5. ubi docet hoc eis dandum propter Christum, quem ut principem venerabuntur.

Ad secundum dicendum quod, sicut damnatorum corpora patientur ab æterno igne, sed non dissolventur, ita isti carebunt perpetua visione Dei supernaturali, sine omni tali passione exteriori; nullam etiam passionem interiorem patientur per quam possint consumi, ita quod ex dispositione divina, corpora illa erunt impassibilia, licet non ex dote impassibilitatis, ita quod nec ab extra, nec ab intra patientur.

Arg. 3. Ad aliud de fomite dico, quod sicut fomes iste nullum motum inordinatum suscitavit in eis in via ista, ita nec ibi aliquem suscitabit.

Arg. 4. Ad aliud dico, quod desiderium naturale non causat tristitiam, nisi sit electivum. Sed hoc non videtur ponere per se istum magis punitum quam illum, quia sicut non est per se præmium intellectui cognoscere creaturam, sed Deum, ita non videtur per se pœna damni intellectui non cognoscere creaturam, sed per se pœna est visione Dei privari, et quoad hoc sunt isti æquales.

Arg. 5. Et ideo ad quintum dici potest sicut dictum est *dist.* 29. *hujus secundi,* quod alter punitur, alter non; alter enim debitor est justitiæ, quam accepit iste, et modo

Locum parvulorum Limbi post judicium futurum

in hac terra tenent Cathar. opusc. de statu puer. Salmer. in 5. Rom. d. 48. idque sub dubio tenent Bassolis Ovando et Aquila hic.

non habet, et alter ille cui non datur, non propter aliquam culpam suam et reatum. Sicut si duos primo ex æquo acceptarem gratuite ad aliquem honorem, vel ad aliquod donum accipiendum, postea alter offenderet, per quod demeretur illum honorem, et alter non, tamen non offendenti non datur, non propter aliquod demeritum, sed quia non placeret mihi istum honorem sibi dare. Isti vero essent inæquales, quia alter privatur quia reus, et alter non; tamen de facto nunquam erit aliquis in puris naturalibus, quia Deus naturam rationalem, quam fecit, semper producit ad finem, si non fuerit ex parte illius impedimentum vel defectus.

COMMENTARIUS.

(a) *Aliter posset dici*, etc. Nam in sensu 3.
composito est falsa, quia tum sensus est, æterni ignis supplicio, etc. Nam in æterno igne, vel supplicium æterni ignis includit etiam privationem visionis divinæ; si intelligatur ergo sic in sensu composito quod æterni ignis supplicio, simul includendo pœnam sensus et pœnam privationis visionis divinæ, sic sensus est falsus; si vero intelligatur in sensu divisionis, sic sensus est verus, quia puniuntur pœna privationis visionis divinæ, quæ pœna est in æterno igni, sed non puniuntur pœna ignis. Aliæ rationes patent in littera.

DISTINCTIO XXXIV.

(*Textus Magistri Sententiarum.*)

De peccato actuali.

A. Post prædicta peccato actuali diligenti indagine quædam consideranda sunt, scilicet quæ fuerit origo et causa primi peccati, utrum res bona, an res mala ; postea, in qua re sit peccatum; deinde, quid sit peccatum, et quot modis fiat, et de differentia ipsorum peccatorum.

Quæ fuit origo et causa peccati prima ?

B. Causa et origo prima peccati res bona extitit, quia ante primum peccatum non erat aliquid mali, unde oriretur. Cum enim originem et causam habuerit, aut bono aut ex malo habuit. Sed malum ante non erat, ex bono igitur ortum est. Prius enim in Angelo ortum est peccatum, et postea in homine. Et quid erat Angelus nisi bona natura Dei? Non ex Deo ortum est malum, quod fuit in Angelo, non ex alio quam ex Angelo ; ex bono igitur ortum est. Unde Augustinus in responsionibus contra Julianum hæreticum, qui dixerat : « Si ex natura peccatum est, tunc mala est natura, ait : quæso ut, si potest, respondeat. Manifestum est, ex voluntate mala, tanquam ex arbore mala, fieri omnia opera mala, tanquam fructus malos ; sed ipsam malam voluntatem unde dicit exortam nisi ex bono? Si enim ex *Angelo ;* quid est Angelus nisi bonum opus Dei ? Si ex *homine ;* quid erat ipse homo nisi bonum opus Dei ? Imo quid erant hæc duo, antequam in eis oriretur mala voluntas, nisi bonum opus Dei et bona et laudanda natura ? Ergo ex bono oritur malum, nec fuit unde oriri posset nisi ex bono. Dico ergo, quia voluntatem malam nullum malum præcessit, sed ex bono originem habuit. » Hic aperte dicitur, primam causam et originem mali bonam fuisse naturam. Et nihilominus ostenditur, cujus peccati fuerit causa, scilicet malæ voluntatis.

(Id est, in secundo lib. de nupt. et concup. ad Valer. c. 28. et quoad sensum lib. contra Julian. cap. 3.)

Quod mala voluntas secundaria causa fuit malorum.

Mala autem voluntas illa Angeli et hominis causa est etiam malorum subsequentium, scilicet malorum operum et malarum voluntatum. Unde Augustinus *in Ench.* « Nequaquam dubitare debemus, rerum bonarum, quæ ad nos pertinent, causam non esse nisi bonitatem Dei. Malorum vero de immutabili bono deficientem boni mutabilis voluntatem, prius Angeli, postea hominis ; hoc primum est creaturæ rationalis malum, id C.

(Dubium 1. Aug. c. 23. Cap. 24. ibidem.)

est, prima privatio boni. » Ecce habes, primam voluntatem boni mutabilis, id est, Angeli vel hominis, deficientem ab immutabili bono, id est, a Deo, causam esse malarum rerum ad nos pertinentium, quia causa est tam peccatorum quam pœnarum, quibus premitur humana natura. Prima igitur origo et causa peccati, bonum fuit, et secunda malum, quod ortum est ex bono.

Dubium 2.

In qua re sit peccatum, in bona an in mala, et dicitur quia in re bona tantum.

D. Aug. c. 11.

Ostensa origine mali, superest videre in qua re sit malum, scilicet an in re bona, an in re mala ? Qui recte acuteque sapit, non nisi in bono malum esse intelligit, id est, in natura bona. Malum enim est corruptio vel privatio boni ; ubi autem bonum non est, non potest corruptio vel privatio boni. Peccatum igitur non potest esse nisi in re bona. Sicut enim morbis ac vulneribus corrumpuntur corpora, quæ, ut ait Augustinus *in Enrich.* « sunt privationes ejus boni quod dicitur sanitas ; ita et animorum quæcumque sunt vitia naturalium sunt privationes bonorum. Quid est enim aliud, quod malum dicitur, nisi privatio boni ? Bonum enim minui malum est ; quamvis quantumcumque minuatur, necesse est, ut aliquid remaneat, si adhuc natura est. Non enim consumi potest bonum, quod est natura, nisi et ipsa consumatur. Cum vero corrumpitur, ideo malum est ejus corruptio, quia

Ibid. c. 12.

eam qualicumque privat bono. Nam si nullo privat, non nocet ; nocet autem, admit igitur bonum. Quamdiu itaque corrumpitur, inest ei bonum, quo privetur. At per hoc nullum est, quod dicitur malum, sit nullum sit bonum, sed bonum, omnino malo carens, integrum bonum est. Cui vero inest malum vitiatum vel vitiosum bonum est ; nec malum unquam potest esse ullum, ubi est nullum bonum. Unde res mira conficitur, ut quia omnis natura, inquantum natura est, bonum est, nihil aliud dici videtur, cum vitiosa natura mala natura esse dicitur, nisi malum esse quod bonum est, nec malum esse nisi quod bonum est. » Hac contextione evidenter insinuatur, malum non posse esse, nisi in re bona ; ubi etiam, licet absurdum videatur, manifeste dicitur, esse malum quod bonum est.

Dubium 3. Ibid. c. 13.

Quod ex præmissis sequitur, scilicet quod cum dicitur malus homo, dicitur malum bonum.

E. Aug. Ibidem c. 14.

Ex quo colligitur, nihil aliud significari, cum dicitur homo malus, nisi bonum malum. Unde Augustinus *in eodem* subdit : « Quid est malus homo nisi mala natura? quia homo natura est. Porro, si homo aliquod bonum est, quia natura est, quid aliud est malus homo nisi malum bonum ? Tamen cum duo ista discernimus, invenimus nec ideo malum, quia homo est, nec ideo bonum, quia iniquus est; sed bonum quia homo, malum, quia iniquus. Omnis itaque natura, etiam si vitiosa sit, inquantum natura est, bona est;

inquantum vitiosa est, mala est. »

Quod regula Dialecticorum de contrariis fallit in his, scilicet bono et malo.

F. Ideoque « in his contrariis, quæ bona et mala vocantur, illa Dialecticorum regula deficit, qua dicunt, nulli rei duo simul inesse contraria. Nullus enim potus aut cibus simul dulcis est et amarus; nullum simul corpus ubi album, ibi et nigrum; et hoc in multis ac pene in omnibus reperitur contrariis, ut in una re simul esse non possint. Cum autem bona et mala nullus ambigat esse contraria, non solum simul esse possunt, sed mala omnino sine bonis et nisi in bonis esse non possunt. Et hæc duo contraria ita simul sunt, ut, si bonum non esset, in quo malum esset; prorsus nec malum esse potuisset, quia non modo ubi consisteret, sed unde oriretur, corruptio non haberet, nisi esset igitur quod corrumperetur, quoniam nihil est aliud *corruptio* quam boni exterminatio. Ex bonis igitur mala orta
Ibid. c. 15. sunt, et nisi in bonis non sunt; nec fuit prorsus, unde oriretur ulla mali natura, nisi ex Angeli et hominis natura bona, unde primitus orta est voluntas mala ».

Epilogum facit ad alia transiturus.

G. Ex his aperitur, quod primo et secundo supra diximus investigandum, scilicet quæ fuerit origo mali, et in qua re sit. Ex bona enim re ortum et in re bona consistere, præmissis testimoniis comprobatur.

Sententiæ illi qua dictum est, bonum esse malum opponitur de prophetia, quæ ait: Væ his qui dicunt bonum malum.

H.
Ibid. c. 13. Isaiæ 5. 20. August. Ench. c. 13. et 19.

Ad hoc autem, quod dictum est, « malum esse quod bonum est », quidam sic opponunt: si bonum malum esse dicimus, incidimus in illam sententiam propheticam, ubi legitur: *Væ his qui dicunt bonum malum, et malum bonum.* Igitur si hanc maledictionem vitare volumus, nullatenus dicere debemus, bonum esse malum, et e converso. Hoc autem Augustinus in eodem libro determinat dicens: « Id quod dictum est in prophetia, intelligendum est Dubium 4.
de ipsis rebus, quibus homines mali sunt, non de hominibus. Unde qui adulterium dicit bonum, in eum cadit illa prophetica detestatio, » et in eum qui « dicit malum esse *hominem,* vel bonum esse iniquum. Qui enim dicit, *hominem,* inquantum homo est, malum esse, et *bonitatem* esse iniquitatem, opus Dei culpat, quod est homo, et vitium hominis laudat, quod est iniquitas».

QUÆSTIO UNICA.

Utrum peccatum sit a bono sicut a causa?

Alensis. 2. *p. q.* 100. *m.* 3. *a* 1. *et* 2. *et* 4. *p. q.* 84. *m.* 3. *a.* 2. D. Thom. 1. 2. *q.* 75. *a.* 1. *et hîc q.* 1. *a.* 2. D. Bonav. *hîc art . 1. q.* 1. 2. 3. Rich. *a.* 2. *q.* 2. 3. Gab. *q.* 1. Ægid. *q.* 1. *a.* 4. *De errore Manichæorum, vide Aug. hær.* 46. *et* 12. *civit* 3. *et* 5. *Conff.* 12. *et Epiph. hær.* 37.

Circa distinctionem trigesimam quartam, in qua Magister agit de peccato actuali, quæro de causa peccati, utrum scilicet peccatum Arg. 1.

sit a bono sicut a causa? Quod non, quia *Matth.* 7. dicitur quod *non potest arbor bona fructus malos facere.* Et Glossa ibi: *Nihil dubium quin causa boni sit bona, et mali mala.*

Arg. 2. Text. com. 51. Præterea, omne agens assimilat sibi effectum, *primo de generat.* saltem in remotissimis remotissima est assimilatio, puta in communissimis; ergo ad minus in perfectionibus communissimis, assimilatur effectus causæ; ergo et in bonitate, et per consequens a bono ut a causa non potest esse peccatum, sed a malo.

Arg. 3. Præterea, quidquid est a bono ut ab efficiente, est ad bonum ut ad finem, quia deordinat a fine; ergo, etc. Probatio majoris: Philosophus 5. *Metaph. et* 2. *Phys. Efficiens et finis sibi invicem sunt causæ.*

Text. 2. Text. 30. Præterea, malum in natura non est in effectu ab efficiente, sicut a causa; nunquam enim producitur effectus monstruosus vel malus malitia naturæ, nisi a causa imperfecta; ergo ita hîc.

Arg. 4. q. 1. text. 40. Præterea, aliquod est primum malum, ut probabo; ergo ab ipso est omne aliud malum. Ista consequentia probatur de bono dicto in aliis, ut patet *dist.* 2. *primi libri*, et probatur a Philosopho 2. *Metaph.* de eo quod est maximum tale, a quo omnia alia sunt alia. Et ulterius, si ab illo primo malo, non est aliquod bonum, ergo nec malum, quod est a primo malo, est ab aliquo bono. Ista consequentia probatur, quia idem non est a diversis causis, quæ non sunt ordinatæ. Probatio primæ propositionis, quia aut est aliquod summum malum, et ita habebitur propositum, et hoc est primum; aut non, et ita omni malo est accipere aliquod pejus in infinitum. Sed est inconveniens procedere Text. 5. et inde q. 1. in infinitum in permanentibus, *secundo Metaphysicæ,* et declaratum est prius *dist.* 2. *primi;* ergo potest esse unum malum intensive infinitum, quod est propositum.

Contra est Magister in littera, ubi adducit Augustinum 2. *de nuptiis et concupiscentia.*

SCHOLIUM.

Vide disputatam hanc quæstionem infra dist. 37. quæst. 1. a num. 13. et ejus argumenta solvuntur ibi q. 2. num. 19. ubi ostendit nullum malum esse a malo, et quomodo diabolus est summum malum.

DISTINCTIO XXXV.

(*Textus Magistri Sententiarum.*)

Quid sit peccatum.

A. Dubium 1. Post hæc videndum est, quid sit Dubium 2. August. peccatum. Peccatum est, ut ait lib. contra Faustum Manich. 22. cap. 27. Augustinus « omne dictum, vel factum, vel concupitum, quod fit contra legem Dei. » Idem *in libro de duabus animabus :* « Peccatum est voluntas retinendi, vel consequendi quod justitia vetat. » In utraque assignatione de actuali peccato Dubium 3. agitur et mortali, non veniali. Ex prima descriptione ostenditur peccatum esse voluntas mala, sive locutio et operatio prava, id est, actus malus tam interior quam exterior, ex altera vero tantum ostenditur esse actus interior; voluntas enim, ut in superioribus Dist. 26. lit. B. dictum est, motus animi est; actus ergo interior est. Ambrosius quoque *in libro de Paradiso* ait : « Quid est peccatum nisi prævaricatio legis divinæ et cœlestium est inobe- Dubium 4. dientia præceptorum ? » Ergo in *prævaricante* peccatum est, sed in *mandante* culpa non est. Non enim consisteret peccatum, si interdictio non fuisset. Non consistente autem peccato, non solum malitia, sed etiam virtus fortasse non esset, quæ, nisi aliqua malitiæ fuisset semina, vel subsistere, vel emi- Dubium 5. nere non posse. » Ecce prævaricationem legis et inobedientiam definit Ambrosius esse peccatum.

Diversorum sententias de peccato ponit.

Quocirca, diversitatis hujus verborum occasione, de peccato plurimi diversa senserunt. B. Opinio 1. Opinio 2. et 3. Alii enim dixerunt, voluntatem malam tantum esse peccatum et non actus exteriores ; alii voluntatem et actus ; alii neutrum, dicentes, omnes actus esse bonos et a Deo et ex Deo auctore esse, malum autem nihil esse, ut ait Augustinus super Joannem : *Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil,* id Tract. 1. Joann. 1. 3. est, peccatum, quod nihil est; et nihil fiunt homines, cum peccant.» Supra enim dixit Augustinus, quod malum est privatio boni; vel cor- Dist. 34. lit. D. ruptio boni quod etiam *in libro* 83. *qq. quæst.* 6. ait : « Summum malum nullum modum habet, caret enim omni bono.»

At modus aliquid boni est; non igitur est, quia nulla specie continetur, totumque hoc nomen *mali* de speciei privatione repertum est.» Item *in dogmatibus Ecclesiasticis*, dicitur : « Malum vel malitiam non esse a Deo creatam, sed a Diabolo inventam, qui et ipse bonus creatus est. » Idem etiam *in lib. contra Manichæos*, quid sit *peccare*, ostendit dicens : *Peccare* quid aliud est, nisi in veritatis præceptis vel in ipsa veritate errare? Quod si non voluntate faciunt peccatores, injuste judicantur. Quid

igitur in hac tanta varietate tenendum, quidve dicendum?

Vera sententia de peccato proponitur.

C. Matth. c. 7. 17. Sane dici potest et libere tradi debet, peccatum esse actum malum interiorem et exteriorem, scilicet malam cogitationem, locutionem et operationem; præcipue tamen in voluntate consistit peccatum, ex qua tanquam ex *arbore mala* procedunt opera mala tanquam *fructus mali.*

Traditio quorumdam, qui dicunt voluntatem malam et actum inquantum sunt, esse naturas, et ideo bona inquantum vera mala sunt, esse peccata.

D. Dist. præcedente lit. B. et præsenti lit. B. Quidam autem, diligenter attendentes verba Augustini, quibus supra et in aliis Scripturæ locis utitur, non indocte tradunt, voluntatem malam et actus malos, inquantum *sunt,* vel inquantum *actus* sunt, bona esse; inquantum vero *mala* sunt, peccata esse; qui voluntatem et actum quemcumque bonam Dei naturam esse dicunt, inquantum *actus* est, vel *voluntas,* et ex Deo auctore esse; inquantum vero inordinate et contra legem Dei fit et fine debito caret, peccatum est, et ita, inquantum peccatum est, nihil est. Nulla enim substantia est, nulla natura est.

Auctoritatibus probant voluntates et actus omnes esse bona inquantum sunt.

F. Probatio 1. Aug. q. 21. et 1. Retract. cap. 26. Quod autem voluntas omnis et actio bonum sit, inquantum est, ex eo probant, quod ait Augustinus *lib.* 83. *quæstionum :* « Deus boni tantummodo causa est; quocirca mali auctor non est, quia omnium quæ sunt, auctor est, quæ, inquantum sunt, in tantum bona sunt.» Ibid. q. 27. Cap. 32. Idem probans, nihil casu fieri in mundo, ait in eodem : « Quidquid casu fit, temere fit; quidquid temere fit, non fit providentia. Si ergo casu aliqua fiunt in mundo, non providentia universus mundus administratur; si non providentia universus mundus administratur, aliqua natura vel substantia est, quæ ad opus providentiæ non pertinet. Omne autem quod est, inquantum est, bonum est. Summum enim est illud bonum, cujus participatione sunt cætera bona; et omne quod mutabile est, non per se, sed boni illius participatione, inquantum est, bonum est, quod divinam etiam providentiam vocamus. Nihil igitur casu fit in mundo.» His testimoniis innituntur ad ostendendum, omne quod est, inquantum est, bonum esse. Unde idem Augustinus 1. *lib. de Doctr. Chrit.* ait : « Ille summe ac primitus bonus est, qui omnino incommutabilis est, et cætera quæ sunt, nisi ab illo esse non possunt, et in tantum bona sunt, inquantum acceperunt, ut sint. »

Quid ex prædictis colligitur?

Ex prædictis colligitur atque infertur, quia, si mala voluntas et mala actio est, inquantum est, bona est. Sed quis est qui diffitetur, malam voluntatem esse et malam actionem? Mala igitur voluntas sive actio, inquantum est, bonum est, et inquantum voluntas F. Corollarium et probatio 2.

vel actio, bonum similiter est; sed ex vitio mala est, quod vitium a Deo non est, neque aliquid est. Quod Augustinus notasse videtur *lib.* 83. *q.* dicens: « Vitium est voluntatis, quo est homo deterior; quod vitium longe abest a voluntate Dei, ut ratio docet. » Ex hoc loco probant, voluntatem, inquantum vitiosa est, non esse a Deo; et inquantum vitiosa est, peccatum est; et peccatum est ut, aiunt, inquantum non habet ordinem nec finem debitum. Ita et actio, inquantum ex malo procedit, et ordinem non habet et ad malum tendit.

Augustin. q. 4.

Alia probatio quod omnis actus inquantum est, bonus est.

G. obatio 3. ig. c. 13. ummam rstringit.

Item et aliter probant, omnem actum interiorem vel exteriorem, inquantum est, esse bonum; quia non esset actus malus, nisi esset res bona, quia non est aliqua res mala, nisi eadem res bona sit. Unde Augustinus *in Enchiridio:* « Omnis natura bonum est, nec res aliqua mala esset, si res ipsa, quæ mala est, natura non esset. Non igitur potest esse malum nisi aliquod bonum. Quod cum dici videatur absurde, connexio tamen ratiocinationis nos compellit hoc dicere. » Ex præmissis testimoniis asserunt, omnes actus, inquantum sunt, esse res bonas, nec aliquid esse malum, id est, peccatum, nisi idem quoque secundum aliquid bonum sit; et omnium quæ sunt, inquantum sunt, Deum auctorem prædicant, et ejus voluntate omnia esse quæcumque sunt, quæ, inquantum sunt, naturæ sunt.

Objectio contra illos, qui dicunt omnes actus inquantum sunt, esse bonos.

II. Oppositio 1. contra prædictam sententiam

Quibus opponitur: si omnia quæ sunt, inquantum sunt, bona sunt et naturæ sunt; ergo adulterium et homicidium et similia, inquantum sunt, bona sunt et naturæ sunt, et Deo volente fiunt. Quod si est, tunc illi qui faciunt illa, bona agunt, quod penitus absurdum est. His vero sic illi respondent; dicunt equidem, adulterium, homicidium et hujusmodi non simpliciter *actus* denotare, sed *actuum vitia;* actusque ipsos adulterii et homicidii inquantum sunt, vel inquantum actus sunt, a Deo esse, et bonas naturas esse; sed non inquantum adulterium et homicidium sunt. Et ideo non sequi dicunt, si actus, qui homicidia et adulteria sunt, a Deo sunt, quod homicidia et adulteria a Deo sint. Responsio.

Alia illorum oppositio contra eosdem.

Oppositio 2.

Item aliter eis opponitur: si aliquid non est malum, quod non sit natura vel res bona, quomodo igitur peccata sunt, non credere in Deum, non ire ad ecclesiam et hujusmodi, cum ista non sint naturæ, imo omnino non sint? Non est enim aliquid vel res aliqua *non ire ad ecclesiam,* vel *non credere* et hujusmodi. Ad quod dicunt, his atque hujusmodi dictionibus, quæ videntur privationes simpliciter notare et nihil ponere, quia per negationem dicuntur, vere aliqua poni, actusque per eas significari. *Non credere* enim in Christum *incredulitatem* dicunt, et Responsio.

nomine *incredulitatis* malum mentis actum significari. Ita etiam, cum dicitur: *non ire ad ecclesiam* malum est, non euntis contemptus significatur, id est, voluntas mala vel propositum; hoc est enim *declinare a bono*, et ideo malum est, sicut e converso *declinare a malo* bonum est. Sicut ergo *declinatio a malo* aliquid ponit, scilicet voluntatem et propositum vitandi malum, (non enim potest esse bonum quod omnino nihil est) ita *declinatio a bono* quod *est* significat, scilicet voluntatem et propositum mali. Et secundum hoc vera est et generalis illa peccati mortalis descriptio, quam supra posuit Augustinus.

In principio distinctionis.

Utrum malus actus inquantum peccatum est, sit privatio, vel corruptio boni?

K. Oppositio 3. Distinct. præcedenti lit. B. et præsente lit. B.

Potest etiam quæri ab eisdem; cum peccatum sit, ut supra dictum est, privatio vel corruptio boni, et omnis actus malus sit peccatum, utrum sit privatio vel corruptio boni, inquantum peccatum est, vel non? Si enim, inquantum peccatum est, corruptio boni est, cum corruptio vel privatio boni *pœna* sit homini; inquantum igitur peccatum est, *pœna* est. Quod si *est*, tunc, inquantum peccatum est, bonum esse videtur et a Deo esse. Si autem *non*, inquantum peccatum est, corruptio est, quæritur ergo, secundum quid corruptio sit? Si enim corruptio est, et non inquantum peccatum est, cum non sit nisi bonum, præterquam in eo quod peccatum est; ergo inquantum bonum est, corruptio vel privatio boni est. Ad quod etiam ipsi dicunt, actum malum, non inquantum est neque inquantum bonum est, esse privationem vel corruptionem boni, sed inquantum peccatum est; non tamen inquantum peccatum est, *pœna* est, vel aliquid, quod a Deo sit. Ut enim ex verbis præmissis Augustini colligitur, peccatum dicitur corruptio vel privatio *active*, non *passive*. Nam ideo malum vel peccatum dicitur corruptio boni, quia naturam bonam qualicumque privat bono. Nam si non privat aliquo bono, non nocet, ut supra Augustinus ait: nocet autem; adimit ergo bonum. Non autem nocet, nisi inquantum peccatum est; ergo inquantum peccatum est, privat bono. Itaque inquantum peccatum est, privatio est vel corruptio boni.

Dubium 6.

Responsio.

Dist. XXXIV. lit. B. Idem habetur lib. 26. contra Faustum, c. 3.

Quomodo inquantum peccatum est, possit corrumpere bonum, cum nihil sit?

L. Aug. c. 20.

Sed cum nihil sit, inquantum peccatum est, quomodo potest bonum corrumpere vel adimere? Augustinus te hoc docet *in lib. de Natura et gratia* dicens: Abstinere a cibo non est aliqua substantia; tamen substantia corporis, si omnino abstineatur a cibo, languescit et frangitur; sic non est substantia peccatum, eo tamen natura animæ corrumpitur. »

Quod peccatum proprie corruptio est animæ, et quomodo?

M. Luc. 10. 30

Peccatum vero, id est, culpa, proprie animæ corruptio est. Si autem quæritur, in quo possit corrumpi anima; in parabola illius qui incidit in latrones, qui eum spoliaverunt

et vulneraverunt, clarescit. Incidit enim homo in latrones, quando per peccatum in *potestatem diaboli traditur*; et tunc per peccatum *spoliatur gratuitis bonis*, id est, virtutibus, et in *naturalibus bonis vulneratur*, quæ sunt ratio, intellectus, memoria et ingenium et hujusmodi, quæ per peccatum obtenebrantur et vitiantur. Per peccatum etiam privatur illo bono, cujus participatione cætera bona sunt; quo tanto magis privatur, quanto magis se ab eo elongat.

Qualiter homo se elongat a Deo, scilicet per dissimilitudinem, quam facit per peccatum.

N. A Deo autem se elongat homo
Aug. q. 20. per peccatum, non loci distantia, quia ubique totus et præsens est omnibus, et « omnia in ipso sunt, ut ait Augustinus *lib.* 83. *qq.*, et ipse locus non est. Locus tamen Dei abusive dicitur *templum Dei*, non quod eo contineatur, sed quod ei præsens sit et inhabitans; id autem anima munda intelligitur. » Per peccatum igitur non secundum locum aliquis longe fit a Deo, sed in eo longe fit, quod ab ejus similitudine recedit, et tanto longius, quanto sit dissimilior. « Illa au-
Ibid. q. 21. tem, ut Augustinus ait *lib.* 83. *qq.* quæ participatione similia sunt Deo, recipiunt dissimilitudinem. At ipsa similitudo nullo modo ex aliqua parte potest esse dissimilis. Unde fit, ut, cum similitudo Patris Filius sit, ex nulla parte Patri possit esse dissimilis, cujus participatione similia sunt quæcumque Deo similia sunt; et illa possunt recipere dissimilitudinem. » Nihil est autem, quod hominem adeo Deo dissimilem faciat, quemadmodum peccatum. Cum autem peccatum sit privatio vel corruptio boni, quæ est in *anima*, est etiam privatio et corruptio *boni corporis*, sicut corpus hominis privavit beneficio illius immortalitatis et impassibilitatis, quam habuit ante peccatum. Privatio etiam boni corporis.

An pœna sit privatio boni?

Quæri autem solet, utrum et *pœna* sit privatio vel corruptio boni? Ad aliquod facile responderi potest, si prædicta ad memoriam revocentur. Diximus enim supra, privationem vel corruptionem boni accipi *active* vel *passive*, id est, secundum efficientiam, vel effectum. Ideoque privatio vel corruptio boni dicitur et *peccatum* et *pœna*; sed *peccatum* secundum *efficientiam*, quia privat vel corrumpit bonum; *pœna* autem secundum *effectum*, id est, secundum passionem, quæ est effectus peccati. Aliud est enim culpa, aliud pœna; alterum est Dei, id est, *pœna*, alterum diaboli vel hominis, id est, *culpa*. O. Quæstio et oppositio 4. Lit. K.

(*Finis Textus Magistri.*)

QUÆSTIO UNICA.

Utrum peccatum sit per se privatio boni?

Alensis 2. *p.* *q.* 101. *m.* 1. 2. *et* *q.* 102. *per totum.* D. Thom. 1. 2. *q.* 83. *a.* 1. *et* 1. *q.* *q.* 48. *a.* 3. *et* 4. Gabr. *hic.* *q.* 1. *a.* 2. Capreol. *d.* 30. *q.* 1. Vega 3. *in* *Trid.* *c.* 11. Bellarm. 1. *de gratia primi hom.* *c.* 1. Salas. *tract.* 13. *d.* 13. *s.* 1. Vasq. 1. 2. *disp.* 157. Cajet. 1. 2. *q.* 85.

a. 3. *ubi* Con. Med. Zun. *tenent peccatum tantum corrumpere gratuita, cujus autem gratuiti sit corruptio, non convenit, de quo* D. Thom. *supra q.* 86. *a.* 1. 2. D. Bonav, *hîc a.* 1 *et* 2. Richard. *a.* 2. *q.* 1. *et* 2. Bellarm. 5. *de statu peccati c.* 16. *et de amissione gratiæ c.* 1. *Vide Scot. sup. d.* 24. *et in Report. hîc q.* 1.

1. Arg. 1. Definitio peccati ex Aug. Circa distinctionem trigesimam quintam, quæro utrum peccatum sit per se corruptio boni? Quod non, Augustinus 25. *contra Faustum* et habetur in littera: *Peccatum est dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei.* Quodlibet istorum est positivum; ergo, etc.

Arg. 2 Item, illud est per se de ratione peccati, secundum cujus distinctionem distinguitur peccatum; sed ipsa distinguuntur ex distinctione alicujus positivi, puta ex conversione ad tale bonum creatum, vel tale; igitur ipsa conversio ad bonum creatum in communi est conversio ad ipsum peccatum in communi.

Præterea, quæro cujus boni sit corruptio? Non illius in quo est, quia accidens non corrumpit subjectum, quia naturaliter præsupponit ipsum; quod autem præsupponit aliquid naturaliter non corrumpit illud. nec etiam alterius boni, quia secundum beatum Augustinum *de Civit.* cap 6. *Malum illud bonum corrumpit cui nocet*; sed non nocet nisi illi, in quo est; igitur, etc. Arg. 3.

Oppositum vult Augustinus, *super illud Joann. primo : Sine ipso factum est nihil,* dicit: *peccatum nihil est.* Et Anselmus. *de Concep. Virg. et casu diaboli* ex intentione hoc probat. *cap.* 16. vide eum ibi diligenter. Ratio ad opposit.

SCHOLIUM.

Hæc quæstio disputatur, d. 37. q. 1. a. n. 3. usque ad 13. et ejus argumenta solvuntur n. 12. ubi explicat Doctor illam definitionem: *peccatum est dictum, factum,* etc. et quomodo peccatum est corruptio rectitudinis debitæ.

DISTINCTIO XXXVI.

(*Textus Magistri Sententiarum.*)

Quædam simul sunt peccatum et pœna peccati, quædam peccatum et causa peccati, alia vero peccatum et causa et pœna peccati.

A. Aug. prope finem enarrationis ad illum Psal. c. 1. d. Greg. hom. 11. circa illud : Sed et si conversus. Genes. 15. 16. Psalm. 68. 28. Oseæ 4. 2.

Sciendum est tamen, quædam sic esse peccata, ut sint etiam pœnæ peccatorum. Unde Augustinus super illum locum *Psalm.* 57. *Supercecidit ignis et non viderunt Solem*, ait : « Ignis superbiæ et concupiscentiæ et iræ intelligitur. Istas pœnas pauci vident; ideo eas maxime commemorat Apostolus in epistola ad Romanos et enumerat multa, quæ sunt peccata et pœna peccati. Inter primum enim peccatum Apostasiæ et ultimam pœnam ignis æterni, media quæ sunt, et *peccata* sunt et *pœna* peccati. » Gregorius quoque super Ezechielem ait : « Contemnenti, qui non vult pœnitere, ponit Deus offendiculum, scilicet gravius impingat. Peccatum enim, quod per pœnitentiam citius non deletur, aut *peccatum* est et *causa* peccati, aut *peccatum* et *pœna* peccati, aut *peccatum* simul *et causa et pœna* peccati. Unde Moyses : *Nondum sunt completa peccata Amorrhæorum*; et David inquit : *Appone iniquitatem super iniquitatem eorum;* et alius Propheta : *Sanguis sanguinem tetigit*, id est, peccatum peccato additum est. Paulus quoque ait : *Propterea tradidit illos Deus in passiones ignominiæ*, etc ; et item : *Ut impleant peccata sua semper.* Joanni quoque per Angelum dicitur : *Qui in sordibus est sordescat adhuc.* Ex his testimoniis colligitur, peccatum aliquod et peccatum esse et pœnam peccati.

Dubium 1. Rom. 1. 26. I. Thes. 2. 16. Apoc. 22. 11.

Ex prædictis quæstio oritur, scilicet an inquantum peccatum est, sit pœna peccati?

B. Objicitur. Aug. l. 1. c. 6. et 3. lib. de libero arbitrio c. 18.

Et ideo merito quæritur, utrum inquantum *peccatum* est, sit pœna peccati. Quod non videtur, cum omnis pœna peccati justa sit. Unde Augustinus *in lib. Retract.* « Omnis pœna peccati justa est et supplicium nominatur. » Si ergo peccatum, quod est peccatum et pœna peccati, inquantum peccatum est, pœna peccati est ; cum omnis pœna justa de justitia Dei veniat, videtur, inquantum peccatum est, justum esse et a Deo provenire. Ad quod illi respondent, peccatum sic dici pœnam peccati, quia *per peccatum,* in quod merito præcedentis peccati homo labitur, deserente Deo, corrumpitur bona natura. Sicut ignis æternus dicitur pœna malorum, quia ea cruciantur ; nec tamen ipse cruciatus malorum *ignis* est, sed *per ignem* fit in homine. Ita *per peccatum* corrumpitur natura, et imminuitur bonum naturæ ; et est ipsa imminutio et corruptio boni *passio* et *pœna*; et non est *es-*

Resp. secundum opinionem aliorum.

Cap. 10. Dubium 2. *sentialiter* ipsa peccatum, per quod fit, sed ideo peccatum dicitur, ut præmissum est, quia *per peccatum* illico, ut peccat homo, fit in homine illa corruptio, quæ tamen fit a Deo auctore. Illa enim pœna sive passio, quæ est boni corruptio, a Deo est. Illius tamen, ut sic dicam, *materia* et *causa* est peccatum, quod a Deo non est. Quod videtur Augustinus notasse et juxta hunc sensum intellexisse, cum ait, *in libro de prædestinatione sanctorum :* « Prædestinatione Deus ea præscivit, quæ fuerat ipse facturus. Sed præscivit Deus etiam quæ non est ipse facturus, id est, omnia mala, quia etsi sunt quædam, quæ ita peccata sunt, ut etiam *pœnæ* sint peccati, secundum

Rom. 1. 26. illud Apostoli : *Tradidit illos Deus in passiones*, etc, non tamen peccatum Dei est, sed judicium », scilicet pœna. In Scriptura enim sæpe nomine *judicii* pœna intelligitur. Hîc diligenter intendentibus insinuare videtur : ea quæ peccata sunt et pœnæ peccati, non inquantum *peccata* sunt, sed inquantum *pœnæ*, Dei esse dicuntur. Nam cum dixisset, Deum non esse facturum mala aliqua, id est, peccata, quia posset ei objici, quædam peccata esse etiam *pœnas* peccati, et *pœna* peccati omnis justa est, et ideo a Deo est, quasi determinando, secundum quid faciat ea, vel secundum quid non faciat, addidit reliqua. Juxta vero prædictam intelligentiam, peccata sane dicuntur *pœnæ*. Unde Apostolus appellat eas *passiones ignominiæ*, quia, ut ait auctoritas, « licet quædam peccata sint, quæ delectant, sunt tamen passiones naturæ non nominandæ », quia per ea corrumpitur natura. Ibidem.

Quod cum omne peccatum possit dici pœna, non tamen omne peccatum est pœna peccati.

Et licet ex hoc sensu omne peccatum mortale possit dici *pœna*, non tamen omne potest dici *pœna peccati*. *Pœna* enim *peccati*, ut prædictum est, est illud cujus causa est aliud præcedens peccatum. Nam peccatum sic dicitur *pœna peccati* respectu præcedentis, sicut dicitur *causa peccati* respectu sequentis. Quo fit, ut idem peccatum et *causa* sit et *pœna* peccati, sed *alterius* peccati *pœna* et *alterius causa*. Ut enim Gregorius *in Moralibus* ait : « Peccatum, quod pœnitentia non diluitur, suo pondere mox ad aliud trahit. Unde fit, ut non solum *peccatum* sit, sed et *causa* peccati, ex illo quippe culpa subsequens oritur. Peccatum vero, quod ex peccato oritur, non solum *peccatum*, sed et *pœna peccati* est, quia justo judicio Deus cor peccantis obnubilat, ut præcedentis peccati merito etiam in alia cadat. Quem enim liberare noluit deserendo percussit. » Proinde, ut Augustinus ait : « Præcedentis est hæc *pœna* peccati, et tamen etiam ipsa *peccatum* est. » Judicio enim justissimi Dei *traditi sunt*, ut ait Apostolus de quibusdam, sive deserendo, sive alio modo explicabili, vel inexplicabili, *in passiones ignominiæ*, ut crimina criminibus vindicarentur, et supplicia peccantium non tantum sint tormenta, sed et vitiorum incrementa. » Illa ergo pecca-

C. Prædicta resp. magis explanatur.

Greg. lib. 25. c. 12. Circa illud Job. 34. novit Dominus opera eorum.

Aug. contra Julian. lib. 5. cap. 5.

ta, quæ enumerat Apostolus, quia de superbia sunt, non solum *peccata*, sed etiam *supplicia* sunt. Ecce ex his jam fit perspicuum, quædam peccata etiam *pœnas* et *causas* peccati esse; et illud peccatum esse *pœnam* peccati, quod causam præcedentem habet peccatum; atque illud peccatum esse *causam* peccati, quod est meritum sequentis culpæ.

Ex prædictis videtur significari ipsa eadem, quæ peccata sunt, esse et pœnas peccati.

D. Hilarius lib. 4. de Trin. non longe a medio.

Sed cum ait, crimina criminibus vindicari, videtur insinuare, ea ipsa quæ peccata sunt, *essentialiter* esse pœnas peccati, id est, punitiones peccati. Ad hoc autem, inquiunt illi, hæc et similia dicta esse secundum rationem prædictam, et ideo intelligenda fore secundum præmissam expositionem. « Intelligentia enim dictorum ex causis est assumenda dicendi. »

Quod non obviat veritati, si quis dicat ipsa peccata esse pœnas peccati essentialiter.

E. Dubium 3. et resp. secundum opinionem Magistri.

In nullo tamen præjudicium factum veritati putatur, si quis dicat, ipsa eadem, quæ peccata sunt *essentialiter*, ut ita dicam, esse *pœnas*, id est, punitiones peccatorum præcedentium quæ justæ sunt et a Deo sunt. Nec tamen inquantum *peccata*, a Deo sunt, nec inquantum *peccata* sunt, *pœnæ* peccati sunt; et tamen, inquantum *peccata* sunt, *privationes* boni sunt, sed, ut supra dictum est *causaliter* et *active* dicuntur privationes.

Distinctio. præced. lit. K.

Aperte ostendit peccata quædam esse pœnam peccati, peccatum esse ab homine et pœnam ipsam justam esse a Deo.

F. Aug. c. 9. et lib. de lib. arb. c. 18. Dubium 4. Rom. 7. 15. Gal. 5. 17. Gen. 2. quacumque die comederitis etc. Aug. lib. de lib. arb. 3. c. 18.

Quod autem quædam peccata pœnæ sint, ipsa pœna justa sit et a Deo sit, evidenter tradit Augustinus, *in lib.* 1. *Retractationum,* dicens, quædam necessitate fieri ab homine, quæ mala sunt, et eadem justa pœna peccati sunt. « Sunt, inquit, quædam necessitate facta improbanda, ubi homo vult recte facere, et non potest. Unde est illud Apostoli : *Non quod volo facio bonum, sed quod odi malum, hoc ago.* Et illud : *Caro concupiscit adversus spiritum, et spiritus adversus carnem. Hæc enim invicem sibi adversantur, ut non ea quæ vultis, faciatis;* sed hæc omnia ex illa mortis damnatione sunt. Nam si non est ista *pœna* hominis, sed *natura*, nulla ista peccata sunt. Si enim non receditur ab eo modo, quo naturaliter factus est homo, cum hæc facit, ea utique facit, quæ debet. Si autem homo, quia ita est, non est bonus nec habet in potestate, ut sit bonus, sive non videndo, qualis esse debeat, sive videndo et non valendo esse, qualem se esse debere videt. *pœnam* istam esse, quis dubitet? Omnis autem *pœna,* si peccati pœna est, *justa* est et *supplicium* nominatur. Si autem *injusta* est *pœna,* quoniam pœnam esse, nemo ambigit, injusto aliquo dominante homini imposita est. Porro, quia de omnipotentia Dei et justitia dubitare dementis est, *justa* est hæc pœna et pro peccato aliquo impenditur. Non enim quisquam injuste dominans aut surripere hominem

potuit, veluti ignoranti Deo, aut extorquere invito tanquam invalidiori, ut hominem injusta pœna cruciaret. Relinquitur ergo, ut hæc pœna justa de damnatione hominis veniat. » His atque aliis pluribus testimoniis docetur, quædam esse peccata et pœnas peccati essentialiter.

De quibusdam, quæ sine dubio peccata sunt et pœnæ, ut ira, invidia, et in quantum eis patimur, peccata non sunt.

G. Aug. q. 77. Præterea, nullatenus ambigendum est, quædam peccata absque ullo scrupulo pœnas esse, ut invidia, quæ est dolor alieni boni, et ira, quæ etiam, non inquantum *pœnæ* sunt, peccata sunt; ita etiam de cupiditate et timore, et aliis hujusmodi sentiendum est. Unde Augustinus *lib.* 83. *quæstionum.* ait: «Omnis perturbatio passio; omnis cupiditas perturbatio; omnis ergo cupiditas passio. Omnis vero passio cum est in nobis, ipsa passione patimur. Omnis igitur cupiditas cum est in nobis, ipsa cupiditate patimur, et inquantum cupiditas est, patimur. Omnis autem passio, inquantum ipsa patimur, non est peccatum; ita et de timore. Non enim consequens est, ut, si patimur timorem, ideo non sit peccatum, quia multa sunt peccata, quæ patimur, sed non inquantum patimur eis.»

Quod verbis Augustini præmissis quædam sententia Hieronymi obviare videtur.

H. Difficultas. Dist. Illud autem diligenter est annotandum quod supra positis verbis Augustini dicentis, quædam necessitate facta esse improbanda et mala, videtur obviare quod Hieronymus ait in explanatione fidei, quod licet supra sit positum, tamen, ut perfectius sciatur, iterare non piget. « Execramur, inquit, eorum blasphemiam, qui dicunt, impossibile aliquid homini a Deo esse præceptum, et mandata Dei non a singulis, sed ab omnibus in commune posse servari.» Et paulo post: «Et tam illos errare dicimus, qui cum Manichæo dicunt, hominem peccatum vitare non posse, quam illos qui cum Joviniano asserunt, hominem non posse peccare. » Ecce Hieronymus dicit, errorem esse, si quis dicat, hominem vitare peccatum non posse. Qui autem dicit, quædam *necessitate* fieri, quædam dicit non posse vitari. Cum ergo id Augustinus dicat, videtur aut erroris esse quod tradit, aut non esse verum quod Hieronymus ait. XXVIII. hujus II. lit. H. Hieronym. ad Damasum Papam. 3. c. 18. et 1. Retract. c. 9. lib. 2. de prædest Sanctorum cap. 11.

Determinatio contrarietatem submovens de sanctorum medio.

I. Conciliantur auctoritates. Ad quod dici potest, quia Augustinus secundum statum hujus miseriæ (ad quam pertinet ignorantia et difficultas, ut idem ait *in lib. de libero arbitrio,* quæ ex justa damnatione descenderunt.) illud tradidit, ubi et venialia peccata inclusit. Hieronymus vero tantum de mortalibus peccatis loquitur, quæ unusquisque, gratia illuminatus, vitare valet; vel de homine secundum statum liberii arbitrii ante peccatum illud ait.

Epilogum facit ad alia transiturus.

Satis diligenter eorum posuimus
K. Cfr. dist. XXXV. lit. E.-L. Dubium 5. sententiam, qui dicunt, omnes actus *naturas* esse, et inquantum sunt, *bonos* esse. In quo tractatu quædam interseruimus, quæ non ex eorum tantum persona accipienda sunt, quia ab omnibus catholice sapientibus absque hæsitatione tenentur; atque auctoritatum testimoniis et rationibus eorumdem traditionem munivimus, qui dicunt, omnes actus essentia sui, id est inquantum sunt, esse bonos, quosdam vero, inquantum inordinate fiunt, peccata esse. Addunt quoque, quosdam non tantum *essentia*, sed etiam *genere* bonos esse, ut reficere esurientem, qui actus est de genere operum misericordiæ; quosdam vero actus absolute ac perfecte bonos dicunt, quos non solum *essentia* vel *genus*, sed etiam *causa* et *finis* commendat, ut sunt illi qui ex bona voluntate proveniunt et bonum finem metiuntur.

(*Finis textus Magistri.*)

QUÆSTIO UNICA.

Utrum peccatum sit pœna peccati?

Alensis 2. *p. q.* 127. *mem.* 7. *et* 1. *p. q.* 40. *mem.* 2. D. Thom. 1. 2. *q.* 87. *art.* 2. *ubi* Cajet. Med. *et hîc q.* 1. *art.* 3. D.Bonav. *art.* 1. *q.* 1. Richard. *art.* 1. *q.* 1. Durand. *q.*1. Herv. *hîc disp.* 42. Salas. *tract.* 13. *d.* 15. *num.* 10. Canus 2. *de loc.* 4. Vasq. 1. 2. *d.* 140.

Circa distinctionem trigesimam sextam quæritur, utrum peccatum sit pœna peccati? Quod non, Augustinus 1. *Retract. cap.* 25. *et* 26. *Omnis pœna justa est.* Omne justum a Deo est; ergo omnis pœna a Deo est; nulla autem culpa a Deo est; ergo nulla culpa est pœna peccati. 1. Arg. 1.

Item, omne peccatum est voluntarium, secundum Augustinum *de vera Religione*; pœna est involuntaria secundum Anselmum *de Concept. Virg. c.* 4. ergo. Arg. 2.

Præterea, pœna non excedit culpam, quia Deus punit semper citra condignum, sed quandoque sequens peccatum majus est præcedente; similiter etiam cum sit status in peccatis, ultimum non punitur per aliquod peccatum; ergo non ita punitur, sicut aliquod præcedens, et tamen ultimum potest esse majus præcedente; igitur aliqua pœna minori punitur, quod est inconveniens. Arg. 3.

Contra est Magister in littera, et adducit auctoritates, ut ibi apparet. Ratio in opposit.

SCHOLIUM.

Hæc quæstio tractatur a Doctore fuse d. 37. quæst. 2. a num. 22. et solvuntur ejus argumenta ibid. num. 25. ubi explicat quo sensu peccatum sit pœna, et quomodo sit a Deo.

DISTINCTIO XXXVII.

(*Textus Magistri Sententiarum.*)

Quod aliqui putant, malos actus nullo modo esse a Deo.

A. pinio alia e actione mala. oan. 1. 3.

Sunt autem et alii plurimi, longe aliter de peccato et de actu sentientes; asserunt enim, voluntatem malam et actum malum peccata esse et nulla ratione bona, nec secundum aliquam rationem ex Deo auctore esse, quia sine Deo fiunt. Sine eo namque, ut ait Evangelista) *factum est nihil,* id est, peccatum, quod dicitur esse nihil, non quia non sit actio, vel voluntas mala, quæ aliquid est, sed quia a *vero esse* separat homines et ad malum trahit, et sic ad *non esse* deducit. « Qui enim a summi boni participatione recedunt, quod solum vere ac proprie *est,* merito *non esse* dicuntur. » Ideoque Augustinus dicit super Joannem, « peccatum nihil esse, nihilque fieri homines cum peccant. » Hac igitur ratione astruunt, peccatum nihil esse, quia a *vero esse* hominem elongat; voluntatemque malam atque actionem, sive locutionem malam peccatum esse dicunt, quia prævaricatio et inobedientia hæc sunt et contra legem Dei fiunt; quæ tamen *sunt,* sed ab homine, vel a Diabolo, non a Deo. Nullatenus enim hæc a Deo esse dicunt, sive inquantum sunt, sive alio modo.

Gregorius XIV. Moral. c. 18. 22. Aug. Tract. 1. 1. cap. Joannis.

Qualiter determinent verba Augustini præmissa, quibus ait, omne quod est, inquantum est, bonum est.

B. Dist. 32. lit. c. et dist. 35. lit. g. Confirmant opinionem suam.

Illa quoque Augustini verba, quibus dicit, *omne quod est, inquantum est, bonum esse,* et Deum habere auctorem, de *natura* sive de *substantiis* tantum accipienda fore tradunt. *Substantiæ* vero nomine atque *naturæ* dicunt significari substantias ipsas, et ea quæ naturaliter habent, scilicet, quæ concreata sunt eis, sicut anima naturaliter habet intellectum et ingenium et voluntatem, et hujusmodi; quod ex verbis Augustini præmissis colligitur, ubi bonum hominem appellat *bonam naturam,* et malum hominem *malam naturam.* Secundum hanc ergo assertionem vel acceptionem mali actus non sunt naturæ vel substantiæ, nec etiam boni actus; quod utique videtur Augustinus innuere *in libro primo Retractationum,* distinguens inter *substantias* sive naturas, et bonas *actiones* sive malas. Aperiens enim, quomodo intelligendum sit quiddam *in libro de vera religione* ab eo traditum, ait: « Hoc de *substantiis* atque naturis dictum est. Inde enim disputabatur, non de bonis *actionibus* atque peccatis. » Aperte hîc videtur dividere inter *naturas* sive substantias, et *actiones* sive peccata.

Aug. lib. 1. Retract. c. 13. c. 30.

Ideoque asserunt præfati Doctores, actiones interiores vel exteriores non esse naturas vel substantias, quæ, si malæ sunt, peccata sunt neque a Deo sunt. Quod vero mali *actus* non sint *naturæ*, Augustinus videtur notare in prima responsione contra Pelagianos, ita dicens : «Opera diaboli, quæ vitia dicuntur, *actus* sunt, non *res.* » Idem in quarta responsione: «omne malum *natura* non est, sed *actus, accidens* alicui ex defectu boni. Quam ob rem quod natura non est Deus non fecit, quia natura est omne quod fecit. » Item : « Omne quod natura bonum est, Deus ex nihilo fecit, non diabolus. »

Lib. hypognost. in fine libri 4. Dubium 1.

Dubium 2.

Secundum hos, res aliquæ sunt, quæ a Deo non sunt, quibus homines mali sunt.

C. Inde, concludunt. Aug. c. 19. q. 3.

Ex quo colligitur, res aliquas esse, quæ a Deo non sunt, eisque homines mali sunt. Quod nihilominus et ipsi concedunt, innitentes verbis Augustini superius positis, qui *in Ench.* determinans illa verba Prophetæ : *Væ ! his qui dicunt bonum malum,* dicit, « de ipsis rebus, quibus homines mali sunt, non de hominibus hoc esse intelligendum. » Sunt ergo aliquæ res, quibus homines mali sunt. Id autem, homo quo fit deterior, a Deo non est, quia ut ait Augustinus *in lib.* 83. *quæst.* « Deo auctore non fit homo deterior. » Non est igitur Deus auctor rerum, quibus homo deterior fit ; at sunt aliquæ res, ut dictum est, quibus homines mali fiunt ; sunt igitur aliquæ res, quæ a Deo non sunt, quia peccata ipsæ sunt. Ideoque Scriptura in pluribus contestatur locis, Deum non esse auctorem malorum, id est, eorum, quæ peccata sunt.

Gen. 1. Deut. 32. 4. Sap. 1. Isaiæ, 53. 9.

Ex parte eorum præmissæ opponitur sententiæ in illo verbo : Deus auctor malorum non est.

D. Opponitur isti opinioni.

In hoc autem verbo superiorum sententiæ recte opponitur, qui dicunt, Deum non esse auctorem eorum, quæ mala sunt, inquantum mala sunt, sed inquantum sunt ; et inquantum mala sunt, dicunt, ea nihil esse. Quid igitur mirum, si Deus dicitur non esse auctor eorum, inquantum nihil sunt, cum nihil nullus auctor existere queat? Ideoque, cum dicitur Deus esse auctor omnium quæ sunt, *bonorum* isti subintelligi volunt. *Bona* autem illa esse dicunt, quæ *naturaliter* sunt; ea vero *naturaliter esse* dicunt, non solum quæ substantiæ sunt, vel concreata substantiis, qualiter supra acceperunt, sed et omnia quæ naturam non privant bono. Et ita secundum eosdem multiplex in Scripturis fit intelligentia, ubi de natura, sive substantia, vel de his quæ naturaliter sunt, sermo occurrit. Sed super illum locum Psalmi : *Non est substantia,* ita Augustinus de *substantia* disseruit, ut præmissæ sententiæ videatur consentire, dicens : « *Substantia* intelligitur illud quod sumus, quidquid sumus, homo, pecus, terra, sol ; omnia ista substantiæ sunt, eo ipso quo sunt. Naturæ ipsæ substantiæ dicuntur; nam quod nulla est substantia nihil omnino est ; substantia ergo est aliquid

Dubium 3.

Psal. 68. 3. Aug. enarratione ad illum versum : Et non est substantia. Dubium 4.

esse. Deus fecit hominem substantiam, sed per iniquitatem lapsus est homo a substantia, in qua factus est; iniquitas quippe ipsa non est substantia. Non enim iniquitas est natura, quam formavit Deus, sed iniquitas est perversio, quam fecit homo. Naturæ omnes per ipsum factæ sunt; iniquitas per ipsum non facta est, quia iniquitas non est substantia. In illo hymno trium puerorum universa creatura laudans Deum commemoratur. Laudant enim omnia Deum, sed quæ fecit Deus. Laudat ibi serpens Deum, sed non avaritia. Omnia reptibilia ibi nominata sunt, sed non aliqua vitia. Vitia enim ex nobis et ex nostra voluntate habemus, et vitia non sunt
Dan. 3. 24. sqq. substantia. » Intendant diligenter
Commonitio. his verbis præmissarum assertores sententiarum, et percipere poterunt rationem et causam dictorum, ubi Scriptura de *natura* vel *substantia* mentionem facit. Illarum vero sententiarum judicium prudentis lectoris, cui utriusque sententiæ notitiam plenarie dedimus, arbitrio relinquimus, ad ea quæ adhuc nobis supersunt tractanda festinantes.

Quod de peccato non de pœna intelligitur, cum dicitur: Deus non est auctor mali.

E. Removetur dubitatio quædam. Dubium 5. Amos 3. 6. sq. Isaiæ 45. 6. 7. Aug. q. 21. Cum igitur in omnes consentiant Catholici tractatores, scilicet quod Deus non est auctor malorum; cavendum est tamen, ne *malorum* nomine *pœnas*, sicut *peccata*, generaliter includas. Pœnarum enim Deus auctor est, sicut ipse per Prophetam ait: *Non est malum in civitate, quod Dominus non fecerit.* Item alibi ex persona sua ait: *Ego sum Deus, creans malum et faciens bonum.* Ecce hîc dicitur creasse et fecisse *malum*; sed *mali* nomine pœna intelligitur, non peccatum; sicut e converso cum dicitur Deus non esse auctor malorum, nomine *mali* peccata intelliguntur. Ideoque Augustinus, qui dixerat *in lib.* 83. *quæst.* quod Deus auctor mali non sit, *in primo libro Retractationum*, quomodo intelligendum sit, aperit dicens: « Videndum est, ne male intelligatur quod dixi: Deus auctor mali non est, qui et omnium quæ sunt auctor est, quia inquantum sunt, in tantum bona sunt; et ne hinc putetur, non ab illo esse pœnam malorum, quæ utique malum est his qui puniuntur. Sed hoc ita dixi, sicut dictum est: *Deus mortem non fecit*, cum alibi scriptum sit: Lib. 1. c. 26. Sap. 1. 13.
Mors et vita a Domino est. Malorum Eccl. 11. 14.
ergo pœna, quæ a Deo est, malum est quidem malis; sed in bonis Dei operibus est, quoniam justum est, ut mali puniantur; et utique bonum est omne quod justum est. » Sic ergo dicitur Deus non fecisse mortem, quia non fecit illud, pro quo mors infligitur, id est, peccatum. Audisti, lector, causam dictorum, ex qua sana intelligentia firmatur cum dicitur: *Deus non est auctor mali*, et: *Deus mortem non fecit.*

(*Finis textus Magistri.*)

QUÆSTIO I.

Utrum peccatum possit esse a Deo?

Alensis 2. *p. q.* 100. *m.* 3. *art.* 1. *et* 2. D. Thom. *p.* 1. *q.* 105. *art.* 5. *et* 1. 2. *q.* 79. *art.* 1. *et* 2. D. Bonav. *hîc art.* 1. *q.* 1. *et art.* 2. *q.* 1. Richard.

art. 3. *q.* 1. *et* 2. Durand. Capreol. Gabr. Rubion *hîc.* Bellarm. 2. *de amissione gratiæ c.* 18. *et* 4. *de lib. arb. c.* 4. Vasq. 1. 2. *d.* 129. Henr. *hîc disp.* 38. *q.* 4. Salas. *tract.* 13. *d.* 10. Vega. 2. *in trid.* 15.

1. Circa distinctionem trigesimam septimam, quæritur primo, utrum peccatum possit esse a Deo? Secundo, utrum voluntas sit causa totalis sui actus? Circa primum arguitur quod sic: cujuscumque causa inferior potest esse causa, et causa superior ejusdem erit causa; quidquid est etiam causa causæ, est causa causati; voluntas creata, quæ est causa inferior respectu Dei, quia Deus est ejus causa, est causa peccati; ergo et Deus.

Si dicatur, quod non est causa peccati inquantum est a Deo, sed inquantum est ex nihilo; contra, Deus magis coagit causæ activæ creatæ superiori quam inferiori; nulla est causa superior voluntate; sed Deus ita coagit naturæ, quod nihil est naturale cui Deus non coagat in natura; igitur ita coagit voluntati, quod nihil est volitum, cui Deus non coagat in volendo.

Arg. 2. Deum esse causam actus substrati malitiæ.

Præterea, ad principale, actus substratus peccato in voluntate a Deo est; igitur Deus est causa peccati. Probatio antecedentis; tum quia est aliquod ens, et non a se, ergo ab alio, et ita a Deo; tum quia dare eleemosynam, prædicare Christum, facere miracula, generare filium, sunt opera ejusdem rationis in *esse* naturæ, sive fiant bene moraliter sive male; ergo habent causam ejusdem rationis, quantum ad *esse* naturæ eorum. Deus autem est causa istorum actuum, quando sunt boni moraliter; ergo et quando sunt mali moraliter. Probatur etiam illud antecedens per illud Isaiæ 10. *Numquid gloriabitur securis*, loquitur de Senacherib, ubi glossa : *sicut instrumenta per se nihil possunt, ita Senacherib nihil per se potuit contra Judæos.* Erat igitur instrumentum Dei in isto actu, et tamen mortaliter peccavit, sicut patet *in c.* 14. Istum igitur actum substratum peccato mortali creavit Deus. Probatio consequentiæ, quia voluntas creata non ob aliud est causa peccati, nisi quia causat actum substratum deformitati, quia secundum Dionysium *de div. nom. cap.* 4. nullus ad malum aspiciens omnino operatur.

2. Nullus ad malum aspiciens operatur. Arg. 3.

Præterea tertio ad principale, Deus potest subtrahere manutenentiam suam a gratia, et tunc non inerit, imo quandocumque gratia non inest, annihilatur; annihilare convenit soli Deo ; ergo per actionem solius Dei, potest anima esse non grata Deo; ergo eodem modo potest esse causa peccati, quia non videtur magis esse ratio mali in peccato quam in privatione gratiæ.

Deus est causa pœnæ.

Præterea, Deus est causa pœnæ; ergo et peccati. Probatio consequentiæ, quia pœna ita est per se malum, sicut culpa ; imo magis per se malum, ut videtur, quia pœna opponitur bono naturæ, culpa opponitur bono moris ; bonum naturæ est per prius bonum quam bonum moris. Antecedens patet per Augustinum 1. *Retract. cap.* 25. *Omnis pœna justa est,* etc. In oppositum est Augustinus super illud

Joannis, *sine ipso factum est nihil*; per Verbum non est factum peccatum.

Ratio ad oppositum. Arguitur Deum non causare substratum peccati. Prov. 26.

Præterea, quod non possit esse causa actus substrati peccato probatur, quia tunc faceret contra suam prohibitionem, prohibuit enim Adæ comedere, nec aliqua delectatio in actu est peccatum, nisi quia prohibetur; ergo si fecisset illum actum positivum, fecisset immediate contra suam prohibitionem, quod videtur esse duplicitatis.

Præterea, quidquid Deus facit, propter se facit, (*Omnia enim propter seipsum operatus est Altissimus*,) et ex charitate perfectissima, quæ ipse est, facit; ergo ejus actus est ordinatissimus, tam ex fine quam ex principio operativo; si ergo ille est actus ordinatus a voluntate creata peccante, idem actus videtur ordinatus et inordinatus, quod videtur impossibile.

Item, liberum arbitrium non errat quando in agendo concordat suæ regulæ; regula ejus in agendo est voluntas divina; ergo si Deus vult illud quo liberum arbitrium peccans vult, tunc illud liberum arbitrium quando peccat, non peccat.

SCHOLIUM.

Ad quæstionem dist. 35. resolvit Doctor ex auctoritate Augustini et Anselm. ibi adducta, peccatum consistere in privatione alicujus boni; ita D D. ibi citati, et omnes, paucis Thomistis et Vasq. exceptis. Et est expressa sententia P P. Hilar. de Trin. cap. 11. Nyss. hom. 2. Basil. hom. 9. Epiph. hæres. 24. Greg. 29. Mor. 24. Ambr. de Paradiso c. 6. 7.

3. Peccatum consistere in privatione boni.

Istæ quæstiones, licet secundum Magistrum pertineant ad diversas distinctiones, tamen sunt connexæ solutiones earum, propter quam connexionem possunt hoc modo simul quæri; et inter istas primo solvenda est secunda, quia ejus solutio habet locum in aliis; et licet ibi possit præfigi, quid dicatur per nomen *peccati*, non probando (quia ante omnem quæstionem de aliquo oportet istam præcognitionem habere, quid scilicet dicitur per nomen) tamen quod peccatum sit formaliter privatio boni, ostenditur per auctoritates adductas in oppositum, et per rationem talem, quia agens inferius tenetur in agendo conformare se agenti superiori, quia si in potestate ejus sit se conformare illi, non conformari illi est peccatum; ideo loquendo de peccato, sive contra legem divinam, sive contra legem humanam, aliquid dicitur peccatum, quia peccans potuit concordari legi superioris agentis, et discordavit. Iste igitur actus, qui est in potestate discordantis, et per hoc voluntarius, non est formaliter peccatum, quia si ille esset concors regulæ superiori, non esset peccatum; ergo in illo actu præcisa ratio peccati est privatio illius concordiæ. Radix peccati.

SCHOLIUM.

Ponitur triplex sententia. Prima D. Bonav. ponens peccatum esse privationem boni in quo est. Secunda D. Thom. tenens esse privationem boni supernaturalis vel gratiæ. Tertia, quod sit privatio habituum acquisitorum; et refutantur suo ordine istæ tres sententiæ. Primam refutat quatuor rationibus claris, et eædem, præter primam, procedunt contra secundam.

De Bonav. 2. d. 35 art. 1. et 2. vide D. Thom. 1. 2. q. 86. art. 1. et 2.

Ex hoc ulterius potest inferri, cujus boni peccatum est formaliter privatio; ponitur quod illius boni in quo est, quia illi nocet, sicut argutum est per Augustinum 12. *de Civit. cap.* 6. Alio enim modo ponitur quod boni supernaturalis, scilicet gratiæ, peccatum est privatio. Tertio modo ponitur quod est privatio habituum acquisitorum, quibus repugnant actus virtualiter mali, sicut habitus generatus ex actibus formaliter malis, repugnat formaliter habitibus virtuosis.

4. Naturam non diminui in se per peccatum, alias tandem consumeretur.

Contra primum istorum modorum arguitur, quia cum illud bonum, in quo est peccatum, sit finitum, per ablationem alicujus finiti boni ab eo aliquoties factam, totaliter posset consumi.

Et si dicatur (a) quod ista ablatio fiat secundum partes ejusdem proportionis; ergo fit processus in infinitum. Contra, secundum malum potest esse æquale primo in malitia, vel majus eo; ergo corrumpit partem ejusdem quantitatis vel majorem, igitur sic procedendo in peccatis æqualibus vel majoribus, sequitur quod natura tandem totaliter consumetur.

A solo Deo factibile ab eodem solo destruibile.

Secundo, quia natura intellectualis a solo Deo est creabilis, et ex hoc simpliciter est incorruptibilis, respectu creaturæ, ita quod nulla creatura potest eam destruere; ergo peccans per actum suum, non potest aliquid de natura sua destruere, cum illud esset ejusdem rationis cum tota natura, quantum ad incorruptibilitatem, quia incorruptibile non componitur ex corruptibilibus.

Destruens effectum non ideo destruit ejus causam contingentem.

Præterea (b), quod repugnat effectui formaliter, non destruit causam non necessariam istius effectus; peccatum dicit formaliter deformitatem et obliquitatem repugnantem rectitudini in actu; igitur non destruit causam non necessariam istius rectitudinis; voluntas est causa hujus rectitudinis non necessaria, tum quia non necessario causat actum suum, sed contingenter; tum etiam, quia si causat actum, non necessario causat eum rectum. Probatio majoris illius, quia causa contingens respectu alicujus potest esse et non causare; ergo propter *non esse* istius peccati causati, non oportet causam destrui. Patet per oppositum in simili, ideo enim præcise alterans inducens aliquid repugnans qualitati, corrumpit formam substantialem, quia ipsam necessario concomitatur qualitas talis; igitur quod est præcise corruptivum alicujus contingenter concomitantis, non potest corrumpere illud, quod sic contingenter concomitatur.

5. Peccatum non esse privationem, gratiæ alias non posset quis peccare secundo nisi recuperata gratia.

Præterea, tunc peccata non differrent specie, quia sicut privationes unius boni, et privationes non habent distinctionem specificam nisi ab habitibus.

Eadem argumenta aliqua probant quod peccatum non est formaliter privatio seu corruptio gratiæ, licet hoc non probet primum, quia per primum peccatum mortale gratia tollitur totaliter; tamen aliud est hîc speciale contra hoc, scilicet quod secundum peccatum non erit peccatum, quia nihil corrumperet, quia peccatum natum est per se corrumpere, et

gratia non inest, quæ corrumpatur.

Secundum concludit hîc, quia gratia est a solo Deo per creationem, et ab eo solo conservatur, et quando destruitur, annihilatur, quia cujus productio est creatio, ejus destructio est annihilatio. Tertia etiam ratio (c) hîc concludit, quia gratia est causa contingens, respectu rectitudinis in actu. Quarta similiter, quia peccata mortalia essent ejusdem rationis in formali ratione privationis.

Peccatum non esse privationem virtutis acquisitæ.

Eadem etiam argumenta (d) aliqua concludunt contra justitiam sive virtutem acquisitam, quia licet illud non semper remaneat incorruptibile sicut natura, nec per unicum peccatum mortale corrumpatur, sicut gratia, non tamen est peccatum mortale per se privatio ejus, quia potest stare tam in isto peccante mortaliter, quam in illo non peccante.

Et si dicis de illo, contra, intensius potest esse in illo peccante mortaliter, quam in illo non peccante, puta si iste habuit justitiam novem graduum, et alter decem graduum, et iste habens justitiam decem graduum peccat mortaliter, ponamus quod corrumpitur in eo gradus decimus; ergo adhuc habet justitiam æqualem illi, qui non peccavit mortaliter; igitur si alter peccasset mortaliter simili peccato, illud peccatum in eo non repugnasset suæ justitiæ novem graduum, et ita non corrupisset æque eam. Tertium concludit hîc, quia quicumque talis habitus est tantum causa contingens respectu actus peccati.

COMMENTARIUS.

1. (a) *Et si dicatur quod ista ablatio,* etc. Nota quod aliquid dividi contingit dupliciter. Uno modo secundum partes ejusdem proportionis, ita ut semper dividatur in duas medietates, sicut quantum bipedale primo dividitur in duas medietates æquales, et alia medietas dividitur in duas alias æquales, et sic in infinitum. Et non debet intelligi sic, ut partes secundæ divisionis sint æquales partibus primæ divisionis; sed sic intelligitur quod, sicut quantum bipedale est divisibile in duas medietates, ita data quacumque parte illius quantitatis, est proportionabiliter divisibilis in duas medietates; et hoc modo quantum est divisibile in infinitas partes, sive loquendo de quanto per se, sive de quanto per accidens, sicut album calidum, etc. ut diximus supra *dist.* 2. *quæst.* 4. Alia est divisio in partes ejusdem quantitatis, et sic dividendo non proceditur in infinitum.

2. (b) *Præterea, quod repugnat,* etc. Hîc Doctor supponit duo. Primum est quod si aliqua causa non determinat sibi necessario aliquem effectum, corrumpens illum effectum, ex hoc non corrumpit causam, sicut si homo contingenter determinat sibi albedinem, non sequitur quod corrumpens albedinem corrumpat hominem; si vero determinat sibi necessario, ita ut repugnet sibi naturaliter existere sine tali effectu, corrumpens illum effectum corrumpit et causam, sicut ignis determinat sibi necessario aliquem gradum caliditatis (comparando tamen ignem ad causam naturalem, quia Deus posset facere sine omni caliditate) corrumpens illum gradum caliditatis corrumpit ignem, licet tamen prius natura corrumpatur forma substantialis, quam ille gradus caliditatis, ut

patet *in quarto, in materia de Eucharistia;* sed quidquid sit, exemplum clarum est, quod corrumpens effectum necessario determinatum a causa, corrumpit causam.

Secundo supponit Doctor quod peccatum dicit formaliter deformitatem repugnantem rectitudini in actu, id est, quod est formaliter quædam privatio rectitudinis, quæ deberet inesse actui; ex quo ergo voluntas non determinat sibi necessario actum, nec etiam necessario rectitudinem in actu, sequitur quod et si peccatum corrumpat talem rectitudinem, non propter hoc corrumpit ipsam voluntatem, quæ causa est actus et rectitudinis ejusdem, cum non necessario determinat sibi nec actum nec rectitudinem.

3. (c) *Tertia etiam ratio,* etc. Hìc Doctor dicit quod gratia est causa contingens rectitudinis in actu. Sed in hoc videtur sibi contradicere, quia *in primo, dist.* 17. vult quod ipse habitus sit causa mere naturalis, et de necessitate naturæ agat; ergo non est causa contingens.

Dico primo, quod accipit hìc Doctor *causam contingentem* non pro causa quæ distinguitur contra agens a natura, sed quia non necessario determinat sibi rectitudinem in actu, sicut dixi de igne respectu caloris, sic quod si corrumperetur talis rectitudo in actu, sequatur destructio gratiæ, nam cum gratia stat peccatum veniale, et tamen peccatum veniale privat aliquam rectitudinem de necessitate.

Dico secundo, quod licet gratia per se sumpta sit agens mere naturale respectu rectitudinis in actu, tamen ut voluntas utitur tali habitu, dicitur talis effectus mere contingens, cum sit in potestate voluntatis uti habitu, vel non uti, ad talem effectum, ut patet *in primo, distinct.* 37. sicut ergo dixi de gratia, sic dico de habitu virtuoso, de quo parum infra.

(d) *Eadem etiam argumenta.* Ratio stat in hoc: si tu dicis quod peccatum est per se corruptivum alicujus gradus virtutis, puta quod aliquis habeat gradum justitiæ, et quod facit actum injustitiæ, et talis actus, qui est peccatum habeat corrumpere aliquem gradum illius habitus, sicut cæcitas corrumpit visionem, tunc sequetur quod non peccans simili peccato esset ita peccator sicut peccans, et quod peccans simili peccato nihil corrumperet de habitu, et sic peccatum non esset peccatum. Patet, quia pono quod *A* habeat virtutem aliquam, puta justitiam ut decem, et *B* ut novem, tunc sic: peccatum commissum ab *A*, sit talis gravitatis quod tantum habeat corrumpere decimum gradum justitiæ, et peccatum commissum a *B* sit simpliciter similis gravitatis, tunc tale peccatum habebit corrumpere tantum decimum gradum justitiæ, et per casum positum, in ipso *B* est tantum justitia ut novem; ergo tale peccatum nihil corrumpit in *B*. 4.

SCHOLIUM.

Peccatum consistere in privatione rectitudinis debitæ inesse actui, qui elici debuit, auctoritate et ratione, juxta propriam sententiam, probat Doctor.

Concedo igitur (e) juxta solutionem quæstionis præmissam, quod peccatum est corruptio rectitudinis in actu secundo, non autem naturalis, nec cujuscumque habitualis; sed non intelligo de corruptione, quæ est mutatio de *esse* ad *non esse,* potest enim peccatum manere post talem mutationem justitiæ ab *esse* in *non esse*; sed intelligo corruptionem formaliter, sicut privatio dicitur formaliter corruptio sui habitus. Hoc enim modo peccatum est formali- 6. **Quidditas peccati in privatione rectitudinis debitæ inesse consistit.**

ter corruptio rectitudinis in actu secundo, quæ opponitur illi rectitudini, vel privatio habitui, non quidem rectitudini, quæ inest, quia tunc opposita simul inessent, nec quæ prius infuit illi actui, quia actus non manet, ut possit alterari ab opposito in oppositum, quæ deberet inesse. Voluntas enim libera debitrix est, ut omnem actum suum eliciat conformiter regulæ superiori, scilicet secundum divinum præceptum, et ideo quando agit discorditer ab illa regula, caret justitia actuali debita. Hæc est justitia quæ deberet inesse actui et non inest, et hæc carentia inquantum est actus voluntatis deficientis, sicut dicetur in alia solutione, est formaliter peccatum actuale.

7. Definitio peccati ex Aug. Istud patet per auctoritates, primo per Augustinum *lib. de duabus animabus : Peccatum est voluntas consequendi vel retinendi, quod justitia vetat, et a quo liberum est abstinere.* Hoc est dictum breviter, peccatum est velle vetitum, ita quod ipsa est ibi materialis, et pro tanto totum imputatur voluntati, quia totum est in potestate ejus. Vetitum autem vel prohibitum, est ibi formale, quod significat discordiam a regula superiori. Similiter Ambrosius *in lib. de Paradiso,* et ponitur in littera : *Peccatum est cœlestium transgressio mandatorum,* etc. Huic etiam consonat quod dicit Augustinus *de Civit. lib. c.* 8. *In eo,* inquit, *fit mala voluntas, quod si nollet, non fieret mala, et ideo non necessarios, sed voluntarios defectus justa consequitur pœna; deficit enim non ad mala, sed male, id est, non ad malas naturas, sed ideo quia contra ordinem naturarum ab eo quod summe est, ad illud quod minus est,* etc. et quære eum ibi, quasi diceret, iste actus positivus volendi creaturam non est formaliter peccatum, sed carentia debiti ordinis in actu illo, quo illud debet amari propter summum bonum, a quo ordine deficit voluntas quiescens in bono creato, et iste defectus est formaliter peccatum.

Definitio peccati ex Ambrosio.

Cum istis auctoritatibus consonat ratio, quia omne peccatum est injustitia formaliter, et tale peccatum talis injustitia, et per consequens privatio talis justitiæ ; ergo peccatum actuale est formaliter injustitia actualis; ergo et privatio justitiæ actualis, scilicet justitiæ quæ deberet esse in actu.

COMMENTARIUS.

(e) *Concedo igitur,* etc. Hic Doctor intendit declarare principale intentum, quomodo peccatum sit tantum corruptio justitiæ actualis, quæ deberet inesse actui. Dicit ergo sic : *Peccatum est corruptio rectitudinis in actu,* id est, est corruptio rectitudinis, quæ deberet inesse actui secundo, id est, operationi elicitæ a voluntate. *Non autem naturalis,* id est, non est corruptio alicujus entitatis naturalis, nec etiam entitatis habitualis, sive ille habitus sit supernaturalis, ut gratia, sive naturalis, ut habitus virtutis acquisitæ. *Sed non intelligo de corruptione.*

Hic nota quod duplex est corruptio, una est mutatio de *esse ad non esse,* ita ut subjectum corruptionis prius sit sub *esse,* et postea fiat sub *non esse,* sicut corruptio formæ substantialis est mutatio de *esse* in *non esse.* Et per corruptionem ipsius formæ fit sub *non esse* talis formæ,

ita quod remanet idem sub utroque termino mutationis. Alia est corruptio, quæ non est ab *esse* in *non esse*, id est, quod talis corruptio formaliter inesset alicui non corrumpendo aliquid quod præfuerit in illo, sicut si ponamus quod visio non præfuerit in oculo, tum privatio visionis dicitur formaliter corruptio visionis, non quæ prius infuit oculo, sed infuisset, si talis privatio non prius infuisset. Dicit ergo Doctor quod peccatum est formaliter corruptio rectitudinis, quæ deberet inesse actui, ita quod talis corruptio rectitudinis in actu non est mutatio de *esse* rectitudinis in actu in *non esse*.

SCHOLIUM.

Resolvit corollarie tres quæstiones. Prima, quomodo aversio sit de ratione peccati. Secunda, quomodo privationes, in quibus consistunt peccata, distinguantur specie et numero. Tertia, qualiter unum peccatum sit aliis gravius specie et numero, cum sit privatio, de quo Scotus 4. d. 50. q. 6. et quodl. 18. art. 3. Objicit pro duabus sententiis positis, n. 3. et solvit, solide ostendens per peccatum nihil ex ipsa natura perdi posse.

8. Ex ista solutione patet solutio ad illas quæstiones de peccato. Primo, utrum magis per se sit de ratione peccati aversio, quam conversio. Secundo, quomodo possint peccata mortalia distingui specie, si formalis ratio est in aversione. Tertio, quomodo unum potest esse alio gravius, si sint aversiones ab eodem bono; non enim videtur privatio pura recipere magis et minus secundum Anselmum *de Concept. Virg. cap.* 24.

Duplex aversio a fine ultimo, formalis et virtualis. Matt. 22.

Ad primum dico (f) quod aversio a fine ultimo potest intelligi dupliciter : vel formaliter, vel virtualiter; formaliter contrarie vel negative sic, quod voluntas nolit illum finem, et tale *nolle* est odire; vel non velit cum deberet velle, et tale *non velle*, est omittere illud præceptum : *Diliges Dominum Deum tuum*. Virtualiter sic, quod quando aliquid est necessarium ad consequendum finem ultimum, voluntas aversa ab illo, in hoc, virtualiter a fine avertitur, sicut intellectus negans conclusionem, virtualiter avertitur a principio, et sic infirmus dicitur averti a sanitate, quando avertit se a potu amaro, sine quo non potest haberi sanitas.

Prima aversio secundum se est ejusdem rationis, nec includitur formaliter in quolibet peccato; est enim odium Dei speciale peccatum, et omissio istius præcepti : *Diliges Dominum*, etc. est aliud speciale peccatum.

Aversio virtualis Deo inclusa in omni peccato mortali. Matt. 10.

Secundo modo, aversio est communis omni peccato mortali, quia in omni tali peccato mortali voluntas inordinate se habet respectu alicujus necessarii ad finem. Unde autem est illud necessarium? Dico, quod a voluntate divina præcipiente illud observari, *si vis ad vitam ingredi*; non ab alio syllogismo practico (hîc enim non oportet quærere moralem doctrinam Philosophorum, sed præcepta Dei in Scriptura), hujusmodi aversio a Deo est essentialis ratio peccati cujuscumque. Sicut enim formalis ratio rectitudinis est propria virtus in actu finis circa ens ad finem, sic et carentia rectitudinis talis est carentia propriæ virtutis a fine, quia propria aversio formalis ab eo, quod est necessarium ad finem; et hoc modo nihil aliud

est aversio, nisi inordinatio voluntatis circa aliquid ordinatum ad finem ex præcepto divino, circa quod deberet ordinari.

9. Quomodo privationes distinguantur specie et numero.

Ex hoc patet secundum, quia cum privationes distinguantur specie ex distinctione habituum specifica, et numero ex distinctione habituum numerali, peccata quæ sunt privationes quædam ,scilicet rectitudinum, quæ deberent inesse actibus, distinguuntur formaliter ex distinctione talium rectitudinum, ut quando debent haberi diversæ rectitudines specie, sunt carentiæ diversæ specie; et ita non per conversiones ad objecta, quæ non sunt mala nisi materialiter, distinguuntur ipsa peccata ; sed formalis ratio in eis distinguitur in comparatione ad rectitudinem aliam et aliam specie, quæ deberet inesse ; ita etiam possunt plura peccata ejudem speciei inesse quæ privant plures rectitudines, quæ deberent inesse in diversis actibus * succedentibus.

* al. successive.

Gravitas peccati specifica, et numerica, unde desumenda. An privatio accipiat magis et minus in se. Vide Scot. 4. d. 50. q. 5. § in ista, et quodl. 18. art. 3. § ex ista.

Ad tertium etiam patet, quia illud peccatum est gravius ex genere, quod opponitur rectitudini meliori ; illa autem est melior, quæ est fini immediatior, cæteris paribus, hoc patet per simile in principio et conclusione ; ille enim error est major, qui magis redundat in principiis, sive quo negatur conclusio verior et principio propinquior. Loquendo autem in eodem genere peccati mortalis, illud est gravius in quo voluntas majori libidine peccat, quia quanto magis conatur, tanto perfectiorem actum causaret; et tenetur illi dare rectitudinem proportionalem, si est capax rectitudinis, vel magis cavere se ab illo, si non sit capax rectitudinis, quam ab alio actu minus repugnante, et ita illud omittendo magis peccat. Hujus exemplum est si intellectus errans circa unam conclusionem, habeat objectum magis necessarium, quam errans circa aliam conclusionem. Error iste pejor est, pro quanto actus verus oppositus deberet esse perfectior.

Ex isto etiam faciliter apparet quod si peccata possent in infinitum continuari, nihil sequeretur inconveniens, quia quodlibet in infinitum bonum corrumperet non corruptione, quæ est transmutatio, sed formaliter corruptione, quæ est privatio, et hoc non boni, quod infuit, sed quod deberet inesse ; infinita autem bona, hoc est infiniti actus recti, sunt debiti a voluntate, si in infinitum conservetur, et ideo absque diminutione voluntatis, et cujuscumque actus primi in ea, possunt infinita talia bona privari. 10.

Objicit pro duabus viis positis n. 3.

Et si objicitur contra istam viam pro aliis duabus, quæ ponunt naturam corrumpi, vel gratiam; quod natura, probatur per illud Luc. 10. *Plagis impositis,* etc, Glossa : *Peccatum vulnerat in naturalibus,* quod non esset verum si nihil auferret a perfectione naturæ, sed tantum prohiberet tales perfectiones ab actu secundo ; quod gratia probatur, quia per peccatum mortale destruitur gratia, quod non esset, nisi peccatum esset formaliter corruptivum gratiæ, alias posset stare cum eo, quod est absurdum.

Vulnus quid sit. Ad primum respondeo, quod qui vulneratur, nullam partem sui amittit, licet continuitas solvatur, et per hoc reddatur minus habilis ad operationes suas, imo privetur bono usu sui. Natura enim integra manens, secundum Dionysium *De Divinis nomin.* vulneratur quando fit inhabilis ad usum rectum, quod fit per crebram carentiam rectitudinis actualis.

Peccatum tantum demeritorie corrumpit gratiam. Scot. 3. d. 23. q. 1. ad arg. et 4. d. 15. q. 1. et d. 16. q. 2. § Respondeo. Ad secundum dico, quod peccatum non potest effective corrumpere gratiam, sed tantum demeritorie, ita quod prius voluntas avertit se naturaliter, quam Deus cesset naturaliter conservare gratiam ; necesse est autem omnem privationem esse alicujus positivi formaliter, cum quo impossibile est ipsam stare; non est igitur peccatum formaliter privatio gratiæ, quam non ex incompossibilitate destruit, sed ut demeritum.

COMMENTARIUS.

6. Quomodo peccatum consistat in aversione a Deo. (f) *Ad primum dico, quod aversio*, etc. Hîc Doctor intendit declarare quomodo peccatum consistat in aversione a Deo, ita quodtalis aversio est formaliter peccatum, et talis aversio proprie nihil aliud est, nisi carentia rectitudinis. Exemplum, voluntas divina obligavit me ad ejus dilectionem super omnia, et elicio actum odii, tunc talis actus avertit formaliter a Deo, quia sicut dilectio præcepta est immediate conversiva ad Deum, ita odium est immediate aversivum a Deo, et sic est ibi negatio rectitudinis. Hîc nota tamen propter litteram Doctoris aliqua. Primo, quod omnis actus voluntati, quicumque sit ille, potest esse rectus secundum quod debite circumstantionatur, vel non debite, ita quod sicut in tali actu potest fundari justitia, sic etiam injustitia et deformitas.

Si dicatur quod odium Dei semper de se est deforme, ita quod talis actus non potest rectificari, et per consequens non est ibi privatio rectitudinis, sed ipsum odium vocatur privatio.

Dico, quod odium, sive nolle, si debet esse justum, oportet quod habeat primam circumstantiam ex genere, ita quod transeat super objectum debitum, puta nolle offensam Dei, tunc talis nolitio est recta ex genere, quia transit super objectum debitum. Nec ulterius potest circumstantionari circumstantiis bonis et malis. De bonis, ut nolle offensam Dei, propter amorem ipsius Dei. De malis etiam patet, puta propter vanam gloriam, vel tantum propter timorem inferni; patet ergo quomodo *nolle* potest rectificari et deformari. Cum ergo dicitur *odio Dei*, dico quod tale *nolle* ut transit super Deum, transit super objectum disconveniens, et sic in tali odio est privatio primæ circumstantiæ ex genere, quia est ibi privatio objecti convenientis ; si enim tale *nolle* transiret super objectum conveniens, puta, nolle Deum esse mortalem et hujusmodi, tunc haberet primam circumstantiam ex genere.

Secundo nota, quod duplex est peccatum, scilicet omissionis et commissionis. 7. Duplex peccatum. Omissionis quando omittit quod tenetur facere, puta honorare parentes, etc. Nota tamen, quando omittit semper actum elicitum voluntatis, in quo fundatur deformitas, puta in tempore *A*, tenetur subvenire parentibus, si in tali voluntas deliberat non subvenire, tunc omittit quod erat ei præceptum, et sic in tali actu fundatur deformitas, quæ est carentia rectitudinis, quæ deberet inesse. Si vero in tempore *A* non deliberat de subveniendo parentibus, sed nullum actum elicit, dico quod aut advertit ne-

cessitatem parentum, et pro tempore debito non deliberat subvenire, dico tunc quod ibi potest esse consensus interpretatus de non subveniendo, ut patet *supra dist.* 28. Peccatum vero commissionis est quando voluntas vult aliquid, quod Deus præcepit nolendum esse, ut in præceptis negativis.

Duplex aversio. Tertio quando Doctor dicit quod aversio a Deo est duplex, scilicet formalis et virtualis ; formalis, ut odium Dei, etc. Nota, quod aversio formalis potest sumi dupliciter, scilicet contrarie et negative ; et quod dicit de aversione virtuali expono illud : negans enim conclusionem formaliter, negat principium virtualiter, et dicitur negare principium virtualiter, propter hoc quod ex quo conclusio virtualiter continetur in principio, ut patet, et notitia conclusionis semper dependet a notitia principii, ideo negans formaliter conclusionem ex consequenti negat principium. Sic dico de aversione, nam quando voluntas formaliter avertitur, puta ab isto præcepto, *non occides,* quia præceptum est non occidere, et avertitur formaliter ; et contrarie, quando voluntas eligit occidere contra præceptum Dei, tunc talis voluntas virtualiter avertitur a Deo, sic intelligendo quod ex quo tale præceptum est, immediate a voluntate divina, et per consequens virtualiter continetur in illa, faciens formaliter contra illud præceptum, virtualiter facit contra voluntatem divinam. Dilectio enim finis continet virtualiter dilectionem eorum quæ sunt ad finem, ut patet a Doctore *in* 4. *dist.* 14. *quæst.* 2. Si ergo aliquis odit proximum, avertitur formaliter et contrarie a dilectione proximi, et virtualiter avertitur a dilectione Dei, cum dilectio proximi virtualiter contineatur in dilectione Dei.

SCHOLIUM.

Respondet ad argum. posita d. 35. et explicat optime quomodo peccatum sit corruptio justitiæ, etiam ejus quæ antea non infuit.

Ad argumenta. Ad primum dico, quod *dictum, factum, concupitum,* accipitur tanquam materiale; sed *dictum et factum,* ut materiale remotum ; sed *concupitum* dicit materiale proximum ; *contra legem Dei,* dicit formale in peccato. 11. Vide Henric. quodl. 6. q. 32. circa medium de progressu in peccatum. Non vult actum esse subjectum privationis, sed quatenus repugnat alii actui qui elici debuit ut innuit sup. n. 6.

Ad secundum patet, quod distinguitur modo privationum, sicut privationes possunt distingui.

Ad tertium dico, quod est corruptio formaliter, hoc est privatio illius boni, quod inesset actui nisi ipsa esset, et privatur per ipsam. Et ad Augustinum, dico quod nocet illi in alio, non in se auferendo aliquid, quod sit de natura ejus, sed ab eo auferendo aliquam perfectionem sibi convenientem, scilicet justitiam actualem.

Et si objicitur, ista justitia non infuit, ergo non potest corrumpi, patet responsio ex dictis, sequitur enim, quod non corrumpitur corruptione, quæ est mutatio ab *esse* ad *non esse*; sed corrumpitur formaliter per hoc, quod ejus privatio inest, et non ipsa, sicut peccatum originale corrumpit justitiam originalem quam privat, non tamen prius inexistentem, et ita illam formaliter corrumpit.

SCHOLIUM.

Resolvit quæstionem positam d. 34. peccatum, eo modo quo habet causam, esse a bono, et non dari summum malum seu Deum

fictum Manichæorum; de quo vide Aug. et Epiph. citatos, d. 34.

mum esse immediate et primo a sola voluntate.

12. Deum Manichæorum esse figmentum. Ad aliam (g) quæstionem, qua primo quærebatur de causa peccati, dico quod peccatum eo modo quo potest habere causam, est a bono. Quod probatur, quia nullum est primum malum, alioquin illud in se careret summa perfectione nata sibi convenire. Sed nulli nata est convenire summa perfectio, nisi summo bono in natura; igitur summum malum esset summum bonum in natura, et ita Deus, quia nihil aliud a Deo est summum bonum in natura. Et ad hanc hæresim, sequuntur multa alia inconvenientia non tantum contra fidem, sed etiam contra Philosophiam, quia destruit seipsam et includit contradictionem, quia si ponatur summum malum primum ex æquo ad primum bonum, oportet quod illud sit necesse esse, et omnino independens et impartitum, et tamen ista non conveniunt enti nisi perfectissimo; itaque si malum habet causam, non potest habere nisi bonum, loquendo de primo malo creato. Hoc patet per Augustinum 12. *de Civ. c.* 6. *Ipsi sibi ipsis videntur fecisse voluntatem malam,* etc. Ubi videtur velle quod propria voluntas sit causa cadendi immoderate fruendo aliquo bono creato, id est, aliquo, quod est in potestate ipsius voluntatis, ita quod ipsa voluntas talis sicut ex se potest frui et non frui, ita moderate potest frui et non frui aliquo bono sibi conveniente; et ita potest illud peccatum pri-

COMMENTARIUS.

(g) *Ad aliam quæstionem.* Hic Doctor dicit quod peccatum eo modo quo potest habere causam, est tantum a bono, ut a causa, et littera stat in hoc, quia si malum esset a malo, ut a causa, quæro de illo malo quod est causa; aut enim est malum causatum ab alio, et tunc, aut a bono, et habeo propositum, quia malum est a bono (et semper hîc loquimur de malo culpæ); aut est causatum a malo, et quæro de illo alio malo, et sic vel oportet procedere in infinitum in malis, vel est standum ad aliquod malum primum, quod sit omnino independens et incausabile, et per consequens necesse esse. Sed tale non potest dari, quia tunc repugnantia verificarentur de eodem, nam ex quo est omnino independens, et simpliciter necesse esse, et omnino incausabile, de necessitate esset summum bonum, quia tale non potest esse, nisi summum bonum, ut diffuse probat Doctor *in* 1. *dist.* 2. et ex alia parte non solum non est summum, sed nec potest esse summum bonum, quia prima malitia nullam includit bonitatem. Sicut enim primum bonum nullum defectum includit, sed omnem bonitatem, ita primum malum nullum includit, sed omnem malitiam per eminentiam; patet ergo quomodo malum culpæ, eo modo quo potest habere causam, non potest esse nisi a bono, ut a causa. 8. Malum culpæ non potest esse nisi a bono ut a causa.

SCHOLIUM.

Ponit tres vias aliorum diversas, de quo modo voluntas est causa peccati, et disputat egregie contra singulas; ex quibus tamen tribus bene intellectis, accipit unam solutionem de modo causandi peccatum, q. seq. a num. 9. Prima via est, quod volun-

tas est causa per accidens (sumpta accidentalitate ex parte causæ) peccati, hoc tamen ei convenit qua defectibilis est; hanc varie impugnat, n. 15. et 16. Secunda via, quod voluntas est causa per accidens peccati, accidentalitate sumpta ex parte effectus; hanc impugnat, n. 17.

13. [margin: Quære). Bonav. dist. 34. ujus q. 2. 3. et 4. art. 2. text. 2. Text. 33. Causa per accidens duplex, de quo Scot. 2. Phys. t. 33. et ...te, q. 10.]

Sed de modo (h) ponendi diversimode dicitur. Uno modo, quod bonum est causa per accidens mali, et hoc potest intelligi dupliciter, vel quod accidentalitas sit ex parte causæ, sicut Philosophus loquitur de causa per accidens, 5. *Metaphysicæ, et* 2. *Physicorum*, dicit quod Polycletus est causa statuæ per accidens; vel ex parte effectus, sicut dicitur ubi supra, quod causæ per accidens sunt casus et fortuna, ubi non est aliquid accidentaliter conjunctum causæ per se, quod dicatur causa per accidens, sed est aliquid accidentaliter conjunctum effectui per se, quod dicitur effectus per accidens ejusdem causæ, cujus effectus per se est intentus. Primo modo dicitur quod voluntas, non quidem unde voluntas, sed unde defectibilis, est causa peccati; et hoc ulterius reducitur in hoc quod voluntas ex nihilo est. Et hoc videtur probari per Augustinum ubi prius, ubi dicere videtur quod si quærat aliquis cur eam fecit, inveniet malam voluntatem non ex eo incipere, quod facta est, sed ex eo quod de nihilo facta est.

14. [margin:). Bonav. dist. 34. .3. art. 1. n quibusdam ditionibus aliter collocatur æc littera C. 5.]

Aliter ponitur ponendo accidentalitatem ex parte effectus, puta, quod voluntas per se intendat positivum in effectu, cui per accidens conjungitur deformitas; et istam deformitatem non per se intendit voluntas, sicut est in fortuitis, sicut patet per Dionysium *de divin. nom cap.* 4. *Nemo agit ad malum aspiciens*, et multa similia ibi. Et similes auctoritates inveniuntur apud Philosophum: *unusquisque talia eligit, qualia sibi videntur, 3. Ethicorum,* et ideo virtuosus bona eligit, et quæ sibi sunt bona simpliciter sunt bona.

Contra primam viam arguitur sic (i): aut defectibilitas in voluntate est causa peccati per se, aut per accidens. Si per accidens, ergo frustra ponitur; si per se, et defectibilitas in voluntate est a Deo, ut a per se efficiente, et quidquid est per se in causato, inquantum causatum, est per se a causa ejus; igitur peccatum esset per se a Deo. Probatio assumpti, scilicet, quod defectibilitas sit a Deo efficiente, quia licet defectibilitas consequatur naturam creatam, quia est ex nihilo, non tamen est effective ex nihilo, quia terminus a quo non dat effectui producto aliquam proprietatem sui; igitur defectibilitatem habet talis natura ab ipso Deo, sicut ab ipso efficiente. Si dicatur, quod voluntas defectibilis est, causa per accidens peccati propinquior quam voluntas absolute, sicut secundum Philosophum 5. *Metaph. cap. de causa* ordo est in causis per accidens; propinquior enim est Polycletus quam album respectu statuæ.

[margin: Voluntatem qua defectibilis, non esse per se causam peccati. Text. com. 3.]

Contra hoc arguitur: primo, quia voluntas creata videtur esse convertibiliter causa respectu peccati, licet contingens; defectibilitas autem, quæ convenit alicui inquantum est ex nihilo, non est 15.

convertibilis; ergo magis proprie causa respectu peccati est voluntas talis quam voluntas defectibilis.

Confirmatur ratio (k), quia idem sub eadem ratione propria, est proprium subjectum privationis et habitus, et etiam in causa libera quæ potest in opposita, idem sub eadem ratione propria, est causa oppositorum, licet unius (l) per se, et alterius contingenter et per accidens, vel amborum contingenter; sed voluntas, (ut voluntas) est subjectum proprium, et causa propria bonæ volitionis, ergo et malæ.

Confirmatur iterum ratio, quia si voluntas, inquantum defectibilis peccat, ita quod defectibilitas sit per se ratio, vel proxima ratio peccandi, licet per accidens, sequitur quod inquantum defectibilis, non potest bene velle, et ita si peccat, non peccat, quia nullus peccat in eo quod omnino vitare non potest.

16. Aug. 3. de lib. arb. Præterea, non potest (m) poni defectus actualis esse causa per accidens, quia tunc ante primum defectum voluntatis esset defectus; igitur tantum potentialis, sed non alterius rationis ab illo actuali, qui inerit, quia iste defectus potentialis non est proxima causa per accidens, respectu actualis defectus alterius rationis; igitur erit idem defectus, ut potentialis respectu suæ causæ potentialis per accidens.

Respondetur, quod non est defectus potentialis, sed potentialitas ad deficiendum, et ita non sunt eadem, sicut nec est idem albedo in potentia, et potentialitas in superficie ad albedinem.

Contra, aut ista potentialitas in 17.
voluntate est activa aut passiva; non passiva, quia voluntas inquantum passiva, non comparatur ad malum, ut causa, sed ut subjectum; si activa, cum illa non sit nisi libertas ei concreata, igitur redit propositum, quod libertas talis propria voluntati erit causa per accidens peccati; sed tantum valet dicere voluntatem istam esse causam per accidens peccati, sicut dicere libertatem ejus esse proximam rationem causæ per accidens peccati.

Contra secundam viam arguitur sic, quia tunc peccatum videretur esse casuale, sed casuale non est peccatum.

Præterea, si tantum per accidens est voluntas causa peccati, quia præcise vult illud positivum ad quod sequitur ista deformitas; et Deus per se vult illud positivum ad quod sequitur ista deformitas; igitur non magis sequitur, quod voluntas creata peccet, quam divina.

COMMENTARIUS.

(h) *Sed de modo ponendi,* etc. Hic Doctor declarat quod duplex est causa, scilicet per se et per accidens. Causa per se effectus est illa, quæ essentialiter includit rationem formalem productivam talis effectus, ut ignis est causa per se effectiva caloris sibi inexistentis, vel alicujus formæ substantialis ignis, ita quod essentia ignis est ratio formalis producendi talem effectum; et talis causa propriissime dicitur causa per se, quia per suam 9. Quomodo bonum sit causa mali.

rationem formalem attingit effectum. Causa vero per accidens est multiplex : Primo aliquid dicitur causa per accidens, quod producit aliquem effectum non per aliquid sibi intrinsecum, quod sit de substantia ejus, quia tunc esset causa per se, sed per aliquod sibi additum, et sic lignum per calorem sibi additum potest calefacere. Secundo accipitur pro causa sine qua non, quæ licet nullo modo attingat effectum, tamen talis effectus non potest produci, nisi præexigatur talis causa sine qua non, ut dixi *supra dist.* 25. *hujus.* Tertio, accipitur pro omni eo quod est junctum causæ per se, quod tamen nihil facit ad effectum producendum, quia sive insit, sive non insit, causa per se producit illum effectum, et de ista causa communiter loquitur Aristoteles *secundo Physic.* Dicimus enim quod ædificator est causa per se ædificii, quia ædificator inquantum hujusmodi essentialiter includit artem ædificandi, quæ est ratio formalis producendi talem effectum. Quod modo ædificator sit albus vel niger, aut Socrates et hujusmodi, talia enim accidunt sibi inquantum ædificator, et si nullum istorum inesset sibi, adhuc esset causa per se talis effectus, et hoc modo accipitur *causa per accidens* in littera. Quarto, potest accipi pro omni eo quod attingit effectum principalem, sed dispositionem præviam ad illum effectum, sicut calor in igne agens in lignum, licet non attingat formam substantialem ignis producendam in materia ligni, attingit tamen aliquam dispositionem ad ipsam formam, quia producit caliditatem et siccitatem in ligno, respectu caliditatis et siccitatis dicitur causa per se; respectu vero formæ substantialis ignis producendæ dicitur causa per accidens; pariformiter dico de effectu, puta ædificium, quod si comparetur ad ædificatorem inquantum albus, dicitur effectus per accidens, et sic alia applica ad propositum. In speciali tamen aliquid potest dici effectus per accidens, non comparando illum ad causam per se, cui conjungatur aliquid per accidens, ut dictum est, sed comparando ad effectum per se productum, cui tamen effectui per accidens conjungitur, non tamen per inhærentiam. Exemplum, ædificator per se intendit producere ædificium, et in tali ædificatione propter intentum occidit hominem, talis occisio est effectus per accidens, quia præter intentum causæ per se per accidens conjunctus est ipsi ædificationi.

Causa per accidens multiplex.

Secundo phys. context. 33.

10. Quomodo defectibilitas non sit causa peccati.

(i) *Contra primam viam,* etc. Hîc Doctor intendit probare quod ipsa defectibilitas non est causa peccati, patet, quia aut per accidens, aut per se. Non primo modo, quia tunc frustra ponitur, patet, quia causa per accidens accipiendo causam per accidens tertio modo, ut supra exposui, nihil facit ad effectum ; non causa per se, quia tunc peccatum esset effectus per se, et sic esset a Deo, quod patet, quia ipsa defectibilitas voluntatis est causata ab ipso Deo, et peccatum per te est causatum a defectibilitate, ergo Deus erit causa peccati, quia in causis effectivis essentialiter ordinatis quidquid est causa causæ est causa causati. Sequitur ibi : *Si dicatur.* Ista opinio forte diceret, quod voluntas absolute sumpta est causa per accidens peccati, remota tamen, sed unde defectibilis est causa per accidens, sed propinquior. Licet ista opinio posset improbari, quærendo ab eo tam de voluntate unde voluntas, quam de voluntate defectibili ; aut est causa per accidens, ei tunc frustra ponitur, ut patet supra; aut causa per se, et tunc peccatum erit a Deo. Tamen Doctor arguit contra, et ratio stat in hoc, quod magis voluntas absolute sumpta, loquendo semper de voluntate creata, est causa peccati, quam voluntas

Voluntas sola est causa peccati. unde defectibilis. Patet, quia ista magis convertuntur; sola voluntas est causa peccati, licet tamen contingens, quia potest agere et non agere, et peccatum est a sola voluntate; ista autem non sic inter se convertuntur: voluntas unde defectibilis est causa peccati, sive defectibilitas est causa peccati, et peccatum est a defectibilitate, nam defectibilitas in plus se habet quam causa peccati. Si enim defectibilitas ut defectibilitas, quæ est esse ex nihilo, esset causa peccati, tunc peccatum posset causari a lapide, quia lapidi convenit talis defectibilitas, sequitur quod magis voluntas absolute sumpta, erit causa peccati, cum immediatiori modo se habeat ad illud, quam voluntas unde defectibilis, cum talis defectibilitas, quæ esse ex nihilo omni alii creaturæ conveniat.

11. (k) *Confirmatur ratio.* Est argumentum a simili, quia sicut idem sub eadem ratione est subjectum privationis et habitus, ita eadem causa sub eadem ratione potest in opposita, loquendo de causa libera; cum ergo ipsa voluntas unde voluntas, sit causa bonæ operationis, ita sub eadem ratione erit causæ malæ operationis.

(l) *Licet unius per se*, etc. Hoc sic debet intelligi, quod voluntas per suam volitionem per se producit effectum, qui sequitur ad talem volitionem, et quia est in facultate sua non elicere talem volitionem, non eliciendo erit causa oppositi, nam in facultate voluntatis est velle dare eleemosynam pauperi amore Dei, et hujusmodi, eliciendo talem volitionem est per se causa boni moraliter; eliciendo vero illam, privando tamen circumstantiis debitis est causa defectus, licet per accidens, sicut præsentia nautæ est causa per se salutis navis, et absentia illius dicitur causa per accidens periclitationis; isti (2. Phys. coatext. 30.) tamen effectus contingenter habent *esse* a voluntate, licet unus per se, et alius per accidens.

(m) *Præterea, non potest poni.* Hîc 12.
Doctor intendit reducere ad hoc inconveniens, quod voluntas ante peccatum adhuc peccaret; et ratio stat in hoc, quia si tu dicis, quod defectus est causa per accidens peccati, id est, quod ipsa voluntas, inquantum deficit a rectitudine danda actui, est causa peccati, aut ille defectus est actualis, id est, quod ideo est causa per accidens peccati, quia actu deficit a rectitudine danda; et hoc non, quia ante defectum actualem esset defectus actualis, aut voluntas inquantum est apta nata deficere, vel inquantum potest deficere a rectitudine est causa peccati, et tunc talis defectus potentialis non potest esse causa defectus actualis alterius rationis, sed tantum ejusdem rationis; quod patet, quia si voluntas est causa talis peccati, puta homicidii, quia potest deficere a rectitudine danda, talis defectus est ejusdem rationis cum defectu actuali, et si ejusdem rationis, sequitur quod defectus actualis in effectu sit idem quod defectus potentialis in causa, quod est impossibile.

SCHOLIUM.

Tertia via, quæ videtur Augustini, peccatum non habere causam efficientem, sed deficientem; hanc impugnat dupliciter, et remittit resolutionem in q. seq. n. 9.

Tertio modo ponitur, quod peccatum non habet causam efficientem, sed deficientem, et sic habet voluntatem pro causa deficiente, non efficiente. Quod confirmatur per Augustinum 12. *de Civit. cap.* 7. *Nemo quærat efficientem causam malæ voluntatis, non enim est efficiens, sed deficiens; quia nec illa effectio est, sed defectio; deficere namque ab illo, quod summe est, ad id quo quod minus est, hoc est incipere habere malam voluntatem. Causas porro istarum defectionum, cum* 18. (D. Bonav. 2. dist. 34. art. 1. q. 2.)

efficientes non sint, ut dixi, sed deficientes, velle invenire tale est, ac si velit quisquam videre tenebras, vel audire silentium. Et in fine : *Cum inquantum deficiunt male faciunt, et quid faciunt nisi vana, quæ causas deficientes habent?* Et idem *ibidem cap.* 9. *in princ. Nec talem voluntatem facit, nisi defectio, qua deseritur Deus, cujus etiam defectionis causa deficit.*

ext. 3. dem 2. ys. text. . 30. Arguit Deum esse causam ectivam eccati.

Contra istud, quia tunc sequitur quod Deus sit causa peccati, sicut voluntas creata; hîc enim deficere, est non efficere, sicut Philosophus dicit 5. *Metaph.* quod quemadmodum nautæ præsentia est causa salutis navis, sic ejus absentia est causa periclitationis illius, et utrumque est in eodem genere causæ. Ita igitur non efficere rectitudinem, quæ deberet effici, est quasi causare effective vel defective peccatum. Sed hoc ita convenit Deo, sicut voluntati creatæ, quod probo dupliciter : Primo, quia Deus non necessario causat, vel dat rectitudinem actui, quia nihil aliud a se necessario causat, et ita potest non dare; igitur potest esse causa defectiva, respectu peccati, id est, non efficiens positivum, quod excluderet peccatum.

Secundo, quia prius naturaliter causaret totam istam rectitudinem si inesset, quam voluntas creata; causa enim naturaliter prior prius naturaliter causat; igitur quando non inest, Deus per prius non causat, quam voluntas creata non causat, et ita voluntas creata ideo deficit, quia Deus deficit, id est, none fficit aliquid causando.

Hæc ratio excludit quamdam responsionem, quæ posset fieri ad primam rationem, quia Deus non deficit cum non causat, nisi prius demereatur voluntas creata. Istud non probat nisi quod non est prima non causatio ex parte Dei.

Et si dicatur, secundum Anselmum *de casu diaboli, c.* 3. quod licet 19.
Deus dederit, tamen Angelus non accepit; non tamen, quia Deus non dedit, ideo Angelus non accepit, sed e converso, ita hîc. Contra, accipio tempus, in quo voluntas peccat, et divido in duo instantia naturæ *A* et *B*; in *A* comparatur Deus ad voluntatem, ut causa prior; in *B*, voluntas comparatur ad se, ut causa posterior; tunc quæro, aut in *A* Deus causat rectitudinem, et sequitur, voluntas etiam causat in *B* illam ; alioquin si voluntas causaret in *B* peccatum, oppositum rectitudini esset simul in voluntate, et per consequens, simul erunt in voluntate illud peccatum et rectitudo sibi opposita; igitur oportet dicere quod Deus non causat rectitudinem, et per consequens, quod voluntas in *B* non causat ; hoc enim præexigit naturaliter Deum in *A*, non causare.

Præterea, in causis præcisis, si 1. Posterior t. 30.
negatio est causa negationis, et affirmatio affirmationis, Deum causare rectitudinem in suo ordine causandi, est præcisa causa quare voluntas creata causet eam; igitur ibi negatio est causa negationis. Major patet *primo Poster.* de habere pulmonem et respirare.

Ex his tribus viis, si bene intelligantur, potest colligi una solutio de modo quo voluntas est causa

peccati; tamen, quia istud est solutio quartæ quæstionis, an scilicet Deus sit causa peccati, dependet ex cognitione activitatis voluntatis creatæ, respectu sui actus.

QUÆSTIO II.

Utrum voluntas creata sit totalis causa, et immediata sui velle, *ita quod Deus respectu illius non habeat aliquam efficaciam immediatam, sed mediatam?*

Alensis 1. *p. q.* 9. *mem.* 2. D. Thom. 1. *p. q.* 105. *art.* 5. *et* 1. 2. *q.* 79. *art.* 2. *et hîc q.* 2. *art.* 1. D. Bonav. *hîc art.* 1. *q.* Richard. *art.* 2. *q.* 1. Suar. 2. *Met. d.* 22. Bellarm. *l.* 2. *de amiss. grat. c.* 18. *et l.* 4. *de lib. arb. c.* 4. *qui omnes refutant sent.* Durand. *hîc q.* 1. Aureol. *etiam hîc, quam putat* Altis. *l.* 2. *tract.* 15. *q.* 4. *esse probabilem, quamque tenuerunt Pelagius et sequaces, teste Staplet. l.* 4. *de justif. scilicet, Deum non concurrere immediate ad actum, qui est peccatum. Quomodo autem Deus non sit causa peccati, cum efficiat actum ejus, tradunt sententiarii hîc, et* D. Thom. *cum suis* 1. 2. *q.* 79. *ubi* Conrad. Cajet. Valent. Vasq. Zumel. *Vide* Scot. 2. *Phys. q.* 8. *ubi* Aretinus.

1. Ideo merito circa secundum quæsitum quæro sine argumentis, utrum voluntas creata sit totalis causa et immediata sui *velle*, ita quod Deus respectu illius non habeat aliquam efficientiam immediatam, sed tantum mediatam? Et potest dici quod voluntas est totalis causa et immediata respectu suæ volitionis, quod probatur per rationem. Primo, quia aliter ipsa non esset libera. Secundo, quia etiam aliter nihil contingenter causare posset. Tertio, quia aliter non posset peccare. Quarto, quia aliter omnino nullam actionem habere posset. Quinto, ex comparatione ejus ad alias causas creatas.

COMMENTARIUS.

(a) *Ideo merito circa secundum quæsitum.* Hîc Doctor ex quinque viis nititur probare 1.
quod voluntas creata sit simpliciter causa totalis sui *velle*, ita quod nulla alia causa, neque Deus concurrit; et quia Doctor non tenet hanc opinionem, quia vult quod Deus concurrat ut causa principalis, ut patet infra, improbando istam opinionem, ideo hæc argumenta facta hîc ad intentionem Doctoris solvuntur, licet ipse non solvat.

SCHOLIUM.

Rationes suadentes sententiam quam tenent Durand. et Aureolus, nempe voluntatem creatam sine cooperatione immediata Dei posse elicere volitionem; ponuntur etiam auctoritates idem suadentes.

Arguit tolli libertatem, si Deus immediate concurrit ad actus nostros.

Ex prima via (a) arguitur dupliciter: Primo sic: nulla potentia habet perfecte in potestate sua effectum, qui non potest causari ab ea immediate, nec ab aliqua causa, cujus causatio non est in potestate illius potentiæ; causatio autem Dei non est in potestate voluntatis creatæ, patet, sicut nec virtus agentis superioris est in potestate inferioris agentis; igitur si Deus necessario immediate concurrat, ut causa immediata respectu volitionis creatæ, voluntas creata non plene habet in sua potestate illam volitionem. Propositio major assumpta patet, quia quod habet in potestate sua perfecte effectum, vel potest ex se solo in illud, vel causatio cujuscumque concurrentis est in potestate ejus, scilicet quod illud

causat, vel non. Exemplum de intellectu, qui si concurrat ad causandum volitionem secundum tertiam opinionem *dist.* 25. *hujus*
n. 3. *libri*, non tamen causat nisi voluntate causante, ita quod ejus causatio est in potestate voluntatis.

2. Juxta secundam viam (b), secundo arguitur sic : Quod ab alio determinatur ad aliquid, non habet perfecte illud in sua potestate; voluntas creata determinatur ex hypothesi a voluntate divina ad hoc ; ergo. Minor probatur, quia aut una voluntas determinat aliam, et non nostra divinam, patet, quia temporale non est causa æterni; ergo e converso, et habetur propositum. Aut neutra aliam, et tunc neutra erit movens mota, nec erit inter istas ordo essentialis; imo si voluntas divina non determinat nostram, sicut arguit secunda ratio, posset illa aliquid velle quod non fieret, propter voluntatem nostram non concordantem.

Arguit tolli contingentiam si Deus immediate concurrit ad actus. Præterea ex secunda via arguitur sic : Illud non est contingenter propter habitudinem sui ad aliquam causam, ad cujus eventum causa superior est determinata, cujus causæ determinationem necessario sequitur determinatio omnium causarum inferiorum. Exemplum, si voluntas mea esset modo determinata ad unam partem, de scribendo cras, et non esset impedibilis, nec mutabilis ; non esset meum *scribere cras* contingens ad utrumlibet ex habitudine sui ad manum, quia sicut voluntas est determinata modo ad alteram partem, ita in ipsa virtualiter sunt omnes causæ inferiores ad idem. Et similiter ex quo illud determinatum est, ad cujus determinationem effectus determinatus erit, eventus istius effectus non est simpliciter indeterminatus ad utrumque, saltem non est ejus *esse* contingens propter potestatem causæ inferioris. Sed si voluntas divina sit causa immediata meæ volitionis, jam est aliqua causa determinata respectu ejus, quia voluntas Dei æternaliter est determinata ad alterum contradictoriorum, et determinationem hujus causæ necessario concomitatur determinatio voluntatis meæ respectu ejusdem; alioquin simul starent Deum velle hoc, et hoc non fore; igitur illud *velle* non est contingens ad utrumlibet propter potestatem voluntatis meæ.

Ex tertia via arguitur sic : Si Deus sit causa immediata volitionis, constat quod erit causa prior voluntate; ergo prius natura influit ad effectum, quam voluntas creata. Accipio ergo illud signum naturæ, in quo Deus causat *velle* inquantum est prius illo signo, in quo voluntas creata agit ad illud *velle*; aut in illo signo Deus causat immediate rectitudinem perfectam in *velle*, et per consequens voluntas in secundo signo non peccat, quia non causat in effectu oppositum istius, quod prima causa causat; aut in isto primo signo Deus non causat rectitudinem perfectam immediate in *velle* ; et sequitur quod voluntas in secundo signo non peccat, quia De his vide 39. dist. primi. Arguit nullum esse peccatum si Deus ad actum concurrit immediate.

non potest tunc in *velle* rectum; in nihil enim potest ipsa in secundo signo, nisi in illud quod causa prior in primo signo producit; sed non habendo *velle* rectum, si non potest habere rectum, non peccat; ergo, etc.

Ex quarta via arguitur (c) sic : Si Deus sit causa istius volitionis, erit totalis causa ejus, quia volendo causabit eam; volendo autem est totalis causa perfectioris creaturæ, puta Angeli, vel cujuscumque creaturæ de nihilo; ergo si volendo esset causa ejus, esset totaliter causa ejus; sed cum totali causa alicujus nihil aliud potest causare cum illa, in eodem genere causæ; igitur voluntas nullam causalitatem haberet respectu volitionis suæ.

4. Ex quinta via arguitur sic : Si aliqua est totalis causa creata respectu sui effectus, hoc maxime concedendum est de voluntate, quia ipsa est suprema inter omnes causas activas; sed aliqua potest esse totalis causa respectu sui effectus; ergo, etc. Minor probatur dupliciter : Primo, quia hoc non repugnat creaturæ, licet enim aliquid sit totalis causa caloris effectiva, hoc tamen non ponit in eo aliquam infinitatem, nec perfectionem repugnantem creaturæ. Si enim sit causa univoca, non oportet quod excellat effectum suum in perfectione. Si autem est æquivoca, non oportet in infinitum excellere effectum, sed in aliquo gradu determinato.

Quid causa totalis.

Secundo probatur minor, quia illud est totalis causa alicujus, quod si esset, omni alio, per impossibile, circumscripto, perfecte causaret illud; sed subjectum, si esset, omni alio circumscripto, per impossibile, adhuc causaret suam propriam passionem; ergo subjectum est totalis causa suæ passionis. Ex hac minori dupliciter probata, infertur conclusio, quod voluntas potest esse totalis causa respectu suæ volitionis, et ultra cum præter totalem causam nihil aliud causet in eodem genere causæ, alioquin idem bis causaretur, vel causaretur ab aliquo sine quo nihil minus esset, et sic sequitur quod Deus immediate non causabit istam volitionem.

Per auctoritates probatur propositum : Primo per illud *Eccles.* 15. *Deus ab initio constituit hominem, et reliquit eum in manu consilii sui. Adjecit mandata et præcepta sua ; si volueris mandata servare, conservabunt te, et in perpetuum fidem placitam facere. Apposuit tibi ignem et aquam, ad quod volueris porrige manum tuam. Ante hominem vita et mors, bonum et malum, quod placuerit ei, dabitur illi.* 5.

5. Deum non concurrere immediate ad volitionem nostram suadetur auctoritate.

Augustinus etiam 7. *de Civit. cap.* 20. *Sic Deus res quas condidit administrat, ut eas agere proprios motus sinat.*

Anselmus etiam *de Concordia prædest. et gratiæ,* dicit : *Deus facit omnes actiones et omnes motus, quia ipse facit res, a quibus et in quibus, et ex quibus fiunt, et nulla res habet ullam potestatem volendi aut faciendi, nisi ipso dante.*

Ibidem etiam parte secunda : *Non ea Deus, quæ prædestinat, facit voluntate cogendo, aut voluntate resistendo, sed in suo esse dimittendo.*

Ad hoc etiam Commentator 9. *Metaph. com.* 7. super illud : *Ergo possibile est, ut aliquid habeat potentiam,*

ubi dicit sic : *Moderni ponunt unum agens omnia entia causare sine medio, scilicet Deum, et convenit illis dicere, ut nullum ens habet propriam actionem naturaliter, et cum entia non habuerint actiones proprias, non habebunt essentias proprias sive potentias. Actiones enim non distinguuntur, nisi per essentias diversas, et ista opinio est valde extranea a natura hominis,* etc.

COMMENTARIUS.

2. (a) *Ex prima via.* Suppono mihi unum, quod inter causam primam et secundam est simpliciter ordo essentialis in causando, ita quod omnis causa secunda agit in virtute primæ, et eo modo movet quo movetur a prima parte, ut patet a Doctore *in primo, dist.* 29. *et in quarto, dist.* 1. *quæst.* 1.

Secundo suppono, quod ipsa voluntas divina, ut concurrit cum causa secunda, mere contingenter et libere concurrit, ut patet a Doctore *in primo, dist.* 2. *et* 8. Et non est sic intelligendum, quod sit in facultate sua coagere causæ secundæ, et non coagere sic, quod causa secunda possit aliquid producere non concurrente prima, quia nullus effectus potest fieri in istis inferioribus a causa secunda non concurente prima, ut patet ex primo præsupposito, sed sic debet intelligi, quod est in facultate voluntatis divinæ cooperari causæ secundæ, supple, quod ipsa agente et cooperante in eodem instanti causa secunda agit, et ipsa non agente est impossibile causam secundam aliquid agere. Hoc patet subtiliter a Doctore *in quarto dist.* 1. *q.* 1. *et* 44. 49.

Causæ secundæ sunt in duplici genere.

Tertio suppono, quod causæ secundæ sunt in duplici genere. Quædam sunt causæ naturales sic sui effectus, ut ex parte sua nullo modo possint in oppositum, ut ignis sic est causa caloris in ligno disposito et approximato, quod si sibi derelinqueretur, ita quod per impossibile, causa prima non concurreret, de necessitate naturæ causaret calorem, et sic dico de quolibet alio agente naturali ; et tunc dico quod causa prima concurrente cum igne ad calorem causandum, licet ille calor ut comparatur causæ primæ, mere contingenter producatur, tamen ut comparatur ad ignem, de necessitate producitur, quia ipse ignis non posset non producere, si per possibile vel impossibile esset sibi derelictus. Et quædam sunt agentia libera, ut voluntas creata, quæ stante dispositione objecti potest elicere actum circa illud, et non elicere, ita quod, per impossibile, circumscripta causalitate primæ causæ, est simpliciter in potestate sua causare actum volendi, et non causare. Quod modo causetur talis actus a voluntate creata concurrente voluntate divina, ut causa principali, hoc est propter ordinem causarum essentialium, talis volitio sic causata dicitur mere contingenter producta, et ut comparatur ad voluntatem divinam, et ut comparatur ad creatam.

His præsuppositis dico, quod si intelligatur voluntatem creatam habere simpliciter in potestate sua effectum, ita quod nullo modo posset impediri, hoc non debet teneri, quia prima causa non concurrente, nullus effectus potest produci a secunda causa. Si vero sic intelligatur, quod habeat in potestate sua effectum, quod quantum est ex parte sua, potest in illum et in oppositum ejus, et a nullo agente creato possit impediri, stante dispositione voluntatis et objecti, circa quod elicit actum, sic voluntas creata habet in potestate sua actum, quia quantum est ex se, potest 3.

in illum et in oppositum. Et in hoc attenditur perfecta libertas voluntatis, quæ conformiter agere potest voluntati, quod sicut prima voluntas, inquantum est ex se, semper potest in effectum et in oppositum ejusdem, ita voluntas creata quantum est ex se, potest in effectum et in oppositum ejusdem, sic autem non est de agente naturali, ut patet supra.

(b) *Juxta secundam viam secundo arguitur sic.* Dico, quod si intelligatur habere perfecte in sua potestate, ita quod a nullo potest impediri, transeat; si vero intelligatur sic, quod quantum est ex parte sua, potest in illud et in oppositum ejus, licet concurrente prima causa, et principaliter agente et determinante secundam causam, negatur illa, quia voluntas creata licet determinetur a voluntate divina ad agendum, tamen quantum est ex parte sua, potest in effectum et in oppositum ejus, et in hoc distinguitur ab agente naturali, ut patet supra. Secunda et tertia via patent ex dictis.

4. (c) *Ex quarta via arguitur sic.* Respondetur quod cum dicit, quod tunc Deus esset causa totalis volitionis, et si sic, talis volitio non potest esse a voluntate, quia idem non potest dependere a duabus causis totalibus. Dico primo, quod Deus si est causa volitionis, est causa partialis, et voluntas nostra altera causa partialis, licet possit esse causa totalis, si vellet; et hujus opinionis est Franciscus et multi alii. Dico secundo, quod Deus potest esse causa totalis, et similiter voluntas, ita quod in instanti *A* naturæ effectus totaliter dependet a voluntate divina, et a voluntate creata. Et quando dicitur quod idem non potest dependere a duabus causis totalibus, dico, quod hoc verum est, loquendo de causis non essentialiter ordinatis; et hoc intendit Doctor *in primo dist.* 2. quia si aliquis effectus posset totaliter dependere a duabus causis non essentialiter ordinatis, simul posset esse et non esse, sed non sic quando sunt essentialiter ordinatæ, quia agente prima, de necessitate agit, et secunda quando prima vult secundam agere, et agente secunda necessario prima agit.

Deus est causa partialis volitionis.

SCHOLIUM.

Contra dictam sententiam objicit quod tollit rationem meriti, et ordinem essentialem causarum; sed hæc solvit, ponens modum quo hæc duo salvari possent, etiam negando Deum influere immediate in actum liberum.

Si hæc via esset vera, posset secundum eam faciliter assignari, quomodo Deus non sit causa peccati. Loquendo enim, sive de materiali, sive de formali in peccato, totum esset causatum a voluntate, sicut a totali causa, et ita nullo modo a Deo, nisi mediate, quia Deus produxit voluntatem talem, quæ posset sic et sic velle. 5.

Sed contra istam viam objicitur, quia ista via non salvaret Deum esse causam meriti, cum meritum sit ita liberum, sicut peccatum; et similiter non salvaret ordinem essentialem causarum, quia secundum primam propositionem de causis: *omnis causa primaria,* etc. sed secundum istam viam causa primaria non influeret in effectum, nisi quia produxit causam istam.

Ad primum istorum potest dici, quod Deus aliquo modo est causa meriti, quomodo non est causa peccati, quia immediate causat in animam gratiam vel charitatem, quæ per modum naturæ inclinat ad merendum, et quandocumque forma activa per modum naturæ

Quomodo Deus esset causa meriti sin concursu. in actum

est ab aliquo agente, etiam actio formæ illius est ab eo. Et ex hoc etiam pateret, quomodo effectus aliarum causarum aliter essent a Deo, quam effectus voluntatis, quia istæ causæ determinatæ acceperunt inclinationem a Deo, et necessitatem ad tales effectus, non sic voluntas.

7. q. 7. et 9. Quomodo salvaretur ordo causarum sine immediato Dei concursu.

Ad secundum diceretur, quia licet sit aliquando ordo causarum principalium et minus principalium, quarum neutra movet aliam, sicut se habent objectum et potentia cognitiva respectu actus cognoscendi *ex dist.* 3. *primi libri,* aliquando autem sit ordo, ita quod principale movet minus principale, vel ad actum secundum vel primum, ita tamen quod si istæ duæ causæ sint partiales, et integrent per se unam causam totalem, sicut manus et baculus respectu motus pilæ, vel sicut Sol et pater respectu filii, tamen in causis totalibus, respectu suorum effectuum immediatorum, potest etiam esse ordo essentialis, ita quod causa secunda sit causa totalis immediata respectu sui effectus, sicut causa prima respectu sui effectus, et tamen essentialiter sit secunda, quia secundum suam causationem, sicut secundum suum *esse* essentialiter dependet a prima, non tamen ita quod ista dependentia sit immediata effectus sui ad ipsam et ad causam priorem.

Et cum dicit illa propositio, quod causa prima plus causat, verum est, quia causat secundam. Exemplum hujus poni posset in causis essentialiter ordinatis alio modo causando. Si enim ponamus plures materias ordinatas in composito, respectu ultimæ formæ, non quælibet istarum materiat respectu ultimæ formæ, ita quod quælibet earum perficiatur ab ultima forma, sed solum ultima materia ; quæcumque autem prior sit, perficietur ab aliqua forma priore, quæ constituit materiale respectu posterioris.

SCHOLIUM.

Resolutive rejicit dictam sententiam negantem Deum influere in volitionem nostram immediate, quia tollit Dei scientiam et omnipotentiam, de quo DD. citati; et censetur oppositum erroneum, contra id Job. 10. *Manus tuæ Domine, fecerunt me;* et Psal. 146. *Qui producit in montibus fœnum,* Joan. 5. *Pater meus usque modo operatur,* de quo Augustinus 3. de Trin. 3. et 4.

Contra istam (d) opinionem arguitur dupliciter: Primo, quia ex ipsa sequitur quod Deus non sit naturaliter præscius futurorum. Secundo, quod non sit omnipotens. Probatio primæ consequentiæ, quia non habet scientiam de futuris contingentibus, nisi quia certitudinaliter novit determinationem voluntatis suæ respectu eorum, ad quæ voluntas sua est immutabilis et impedibilis. Sed si voluntas creata est totalis causa respectu sui velle, et ipsa contingenter se habet ad illud velle ; ergo quantumcumque voluntas divina ponatur determinata ad unam partem eorum, quæ dependent a voluntate creata, poterit voluntas creata aliter velle, et ita non sequitur certitudo ex cognitione determinationis voluntatis divinæ.

8. Argumenta pro dist. 39. primi. Deus non esset omniscius, nec omnipotens, si non ageret immediate nostros actus.

Probatio secundæ consequentiæ tripliciter: Primo, quia quidquid vult omnipotens, hoc fit; sed si velit volitionem meam fore, et ista est in potestate voluntatis meæ, ut totalis causæ contingenter se habentis ad illud; ergo ipsa potest determinari ex se ad unam partem vel ad aliam indifferenter, et ita potest non fieri illud aliud, ad quod voluntas divina eam determinavit. Secundo, quia voluntas divina non potest impedire voluntatem meam, nisi violentando eam; si enim ex se determinetur ad unam partem, ex quo determinata est ad unum, non potest impediri nisi violenter; sed voluntatem violentari includit contradictionem; igitur Deus non potest volitum a voluntate mea impedire. Tertio, quia voluntas omnipotentis producit volitum in *esse* pro tunc, pro quando vult illud esse; non enim est alius actus voluntatis divinæ, respectu Angeli vel alicujus alterius creati, quo producitur in esse; sed si voluntas mea est totalis causa hujus volitionis, illa voluntas nullo modo producit istam volitionem in esse.

COMMENTARIUS.

5. (d) *Contra istam opinionem arguitur dupliciter*. Nota hîc duas rationes singulares, quibus probat voluntatem divinam simpliciter concurrere ad omnem effectum cujuscumque voluntatis creatæ. Prima est de omni scientia Dei, ut clarius patebit *in quarto, dist.* 49. Secunda, quia si voluntas, ut intelligatur littera, pono tale

Exemplum. exemplum, quod, voluntas divina ab æterno vult voluntatem Francisci amare Joannem; tunc quæro a te, si voluntas Francisci habet plene in potestate sua amare et odire; si ergo Franciscus pro instanti *A*, pro quo vult voluntas divina ipsum amare Joannem potest odire, et ponatur in *esse*, tunc voluntas divina pro instanti *A* impeditur, quia Franciscus odiendo Joannem pro illo instanti agit contra determinationem divinæ voluntatis, quæ determinavit ipsum amare. Quod si dicatur, quod voluntas divina faciat quod fieri determinavit, quia pro instanti *A*, Franciscus amabit Joannem, et sic voluntas divina impediet voluntatem Francisci ne odiat; sed hoc non potest facere, nisi violentando illam, quod est impossibile. Quod autem non possit violentari, patet, quia si voluntas Francisci ex se determinetur ad nolle Joannem, et voluntas divina faciat ipsum velle Joannem, tunc sic, aut Franciscus vult Joannem, quia Deus vult ipsum velle, et tunc non violentatur, quia ipse vult quod Deus vult; aut habet *nolle* respectu ipsius volitionis, si habet *nolle*, tunc violentaretur, quia simpliciter nolens Joannem, vellet ipsum, igitur non fiet oppositum ejus, quod ipsa, vult nisi destruatur ejus libertas.

SCHOLIUM.

Resolvit formale peccati, scilicet privationem rectitudinis debitæ, non habere causam efficientem, sed deficientem; ejus tamen materiale positivum habere causam efficientem, cui per accidens accidentalitate effectus, annectitur formale. Addit improprie convenire voluntati ut sic, causare per accidens peccatum, quatenus scilicet contrahitur per limitationem, quam explicamus per esse defectibilem. Hoc modo ex tribus viis positis q. præced. a n. 14. conficit unam viam explicandi,quomode voluntas sit causa peccati.

Propter igitur istas duas rationes, de omnipotentia et omni- 9.

scientia Dei, non tenendo istam viam, restat inquirere qualiter peccatum possit esse a voluntate creata, quoad primam quæstionem; et quomodo non a Deo, quoad quæstionem quartam.

Quantum ad primum dico, quod ex illis tribus viis, duabus, scilicet quæ ponunt causam per accidens respectu mali, et tertia quæ ponit respectu ejus causam deficientem, potest colligi una solutio integralis talis. In peccato mortali concurrunt duo actus, scilicet positivus ut materiale, et privatio justitiæ debitæ ut formale. Respectu hujus privationis, nulla est causa efficiens, sed tantum deficiens, secundum tertiam viam. Voluntas enim, quæ est debitrix dandi rectitudinem suo actui, et non dat, deficiendo peccat; hoc est ergo formaliter peccare, scilicet causam hujusmodi liberam non dare debitam rectitudinem suo actui, quam tunc posset dare.

Formale peccati, scilicet privatio rectitudinis debitæ causatur deficiendo, et quomodo?

Ex hoc apparet illa via, de causa per accidens. Licet enim ista causa non causet formaliter quod est in peccato efficiendo, sed deficiendo, causat tamen efficiendo aliquod positivum, cui annexus est iste defectus deficiendo causatus; et ita stant auctoritates Dionysii de accidentalitate ex parte effectus. Est etiam accidentalitas ex parte causæ non proprie, sicut album dicitur esse causa ædificandi accidentaliter, et universaliter omne quod accidit causæ per se, ita quod facit unum per accidens cum ea, sed extendendo accidens ad quodlibet quod est extra per se rationem alicujus, (quomodo differentia dicitur accidere generi) hoc enim modo illud, quo voluntas nostra specifice est hæc voluntas, accidit voluntati in communi, quia voluntas in communi est perfectio simpliciter, propter quod ponitur formaliter in Deo. Et voluntas sub ista ratione non est proxima causa etiam contingens respectu peccati, quia tunc quodlibet inferius sub ipsa haberet talem rationem causalitatis, et ita voluntas divina.

Quomodo voluntas est causa per accidens respectu peccati.

10. Sed voluntas contracta per differentiam aliquam ad voluntatem creatam, quam circumloquimur per hoc quod est *limitatum,* est proxima causa defectiva, et per hoc causa per accidens respectu peccati, et ideo accidentaliter etiam ex parte causæ, accipiendo voluntatem in communi pro causa, quia pro quanto intelligitur ista differentia superaddi, accidit sibi per accidens esse causæ, respectu peccati, sicut si diceretur quod animal non est per se causa intelligendi, sed per accidens, quia animal perfectissimum intelligit; non quod *perfectissimum* sit propria ratio intelligendi, quia animali simpliciter accidit, sed rationale, quod animali accidit, ut differentia generi, quod rationale circumloquimur per hoc quod est *perfectissimum.*

Quomodo voluntas ex parte causæ sit causa per accidens peccati?

Ita in proposito illam differentiam specificam, qua voluntas in communi contrahitur ad voluntatem creatam, quæ contractio vel differentia nos modo latet; circumloquimur per hoc, quod est *esse limitatum,* vel *defectibile,* vel *ex nihilo;* et isti toti attribuuntur actus isti tanquam causæ magis

Voluntas creata propria causa peccati.

propriæ quam voluntati de se. Quod verum est si intelligatur de hoc contracto, scilicet de ista voluntate in specie; ei enim convenit non tantum per accidens, sicut voluntati in communi, sed quasi causæ propinquæ, ita quod cuilibet tali voluntati potest convenire, et nulli alii, et hoc modo debet intelligi prima opinio de defectibilitate voluntatis.

SCHOLIUM.

Ponit tres auctoritates, quibus ostendi videtur Deum non posse esse causam peccati, et eas eleganter impugnat. Impugnatio loci ex Anselmo obscura est, quia non affertur ipse locus. Dicit cum Deus possit annihilare voluntatem, tamen non posse auferre ejus rectitudinem, quæ stat in hoc quod velit id quod Deus vult eam velle, nam si vellet auferre ei rectitudinem, non vellet eam velle conformiter suo velle; contra hoc arguit Scotus.

11. Sed tunc restat (e) videre, quomodo voluntas defectibilis sit causa deficiens respectu peccati, aliter quam divina voluntas, imo quod ipsa sit causa, et divina voluntas non sit causa, et hoc quantum ad solutionem quartæ quæstionis, ubi dicitur et tenetur communiter, quod voluntas divina non potest esse causa peccati. Ad quod possunt poni tres rationes istorum:

Prima talis, Augustinus 83. q. q. 3. *Nullo homine sapiente auctore, fit homo deterior, tanta enim est ista in homine culpa, ut in homine sapiente non cadat;* est autem Deus omni homine sapiente præstantior; non igitur Deo auctore fit homo deterior, ut vult ibidem Augustinus *quæst.* 4.

Item *in eodem lib. q.* 21. *Qui causa est omni enti ut sit, non est causa non essendi, vel ut non sit, quia illud, quod est ab eo inquantum est, bonum est.* Est autem Deus causa omnis boni; non est ergo Deus causa non essendi alicui; ergo nec causa peccati alicui, quod formaliter est non esse.

Tertia ratio est Anselmi *de lib. arb. cap.* 8. *Cum Deus omnem substantiam,* etc. Quære ibi.

Contra istas rationes instatur, primo contra primam, quia homo sapiens tenetur ad servandum præceptum Dei, et ideo non potest eo auctore alius esse deterior, nisi ipse peccet, et ita fiat non sapiens; non enim in potestate ejus est libere cooperari alii ad bene agendum vel non cooperari; quod si esset, posset non cooperari manens sapiens, et ideo eo auctore, esset alius deterior, id est, eo non efficiente bonitatem in actu alterius, alius non bene ageret. In potestate autem Dei est libere cooperari voluntati creatæ ad bene agendum vel non cooperari; ergo ipso recte manente, potest non cooperari voluntati creatæ, et ita ipsa peccabit. 12. Quare sapiente auctore nemo fit deterior.

Confirmatur ista ratio, quia sicut Deus prius naturaliter agit ad actionem rectam, quam voluntas creata, si actio esset recta, ita videretur quod Deus prius non ageret, quam voluntas creata non agat, quando actio esset non recta.

Contra secundam rationem arguitur, quia causa necessaria sive naturalis respectu entitatis tantum, non est causa non essendi, quia talis agit secundum ultimum potentiæ suæ, et ita non potest non

agere illud quod nata est agere. Sed Deus non est talis causa essendi creaturarum, secundum quodcumque esse, respectu cujus potest esse principium agendi, cujus ulterioris esse carentia est malum; ergo Deus potest esse deficiendo causa mali.

Quare Deus causa pœnæ non culpæ ?

Præterea, quare potest Deus magis esse causa pœnæ quam culpæ, cum pœna sit formaliter malum sicut culpa ? Ita enim est simpliciter malum, non frui Deo, et per comparationem ad bonum quod privat, et per comparationem ad naturam cui nocet, sicut non diligere Deum actu meritorio in via, et tamen ista pœna conceditur esse a Deo, secundum Augustinum *primo Retract.* 25.

Deus est causa privationis gratiæ et quomodo ?

Præterea, tantum malum est privatio gratiæ in se, et in natura illa a qua privatur, sicut est privatio rectitudinis justitiæ; sed Deus potest esse immediata causa privationis gratiæ, imo est causa hujus quandocumque gratia annihilatur, quia ipse solus potest aliquid annihilare, et maxime illud quod ipse immediate conservat; sicut igitur desistendo ab actione, id est, non conservando gratiam, potest esse causa non essendi gratiam, ita non agendo, potest esse causa carentiæ rectitudinis in actu elicito.

13. Contra tertiam rationem arguitur, quia videtur concludere, quod homo non possit peccare, quod consequens est falsum; igitur ratio non concludit. Quod autem illud consequens sequeretur ex illa ratione, probo : possum peccare in *A*; ergo Deus potest non velle me esse rectum in *A*, sequitur enim in illis de *inesse*, si pecco in *A*, ergo non vult me esse rectum in *A*, quia ex opposito sequitur oppositum. Si vult me esse rectum in *A*, sum rectus in *A*, et ita non pecco ; sed si non vult me esse rectum in *A*, non vult me velle illud in *A*, quod vult me velle in *A*; (hoc enim est esse rectum secundum rationem ejus, velle quod Deus vult me velle) ergo Deus potest non velle me velle in *A*, quod ipse vult me velle in *A*, quod est impossibile.

Quod si dicatur rationem concludere, quod Deus non possit de potentia ordinata auferre rectitudinem voluntatis sine actu voluntatis, contra, ratio hæc absolute ostendit, quod sequatur ex ratione illa absolute voluntatem meam non posse peccare. Similiter si concluderet hoc sine actu voluntatis meæ, concluderet de Deo secundum potentiam absolutam; intendit enim inferre contradictoria. Unde subdit : Nihil impossibilius, vel saltem æque impossibile, sed contradictoria non sequuntur, nec est hoc possibile etiam potentia Dei absoluta; quodlibet enim aliud a se Deus contingenter vult, et contingenter conservat, quia potest non conservare.

COMMENTARIUS

(e) *Sed tunc restat videre.* Hic Doctor sustinendo quod voluntas divina necessario concurrit ad omnem actum voluntatis creatæ, et ad omnem rectitudinem ipsius, movet hanc difficultatem quomo- 6

Voluntas divina concurrit ad omnem actum.

do voluntas nostra potest deficere a rectitudine danda actui, et sic potest esse causa peccati, et quomodo voluntas divina non dicatur deficere, et nullo modo dicatur causa peccati, quia ex quo ipsa voluntas divina concurrit ad rectitudinem dandam, si non concurrit non dat, et non dare recttiudinem est deficere; probatur ergo quod ipsa voluntas divina non sit causa peccati.

SCHOLIUM.

Explicat exemplo quomodo defectus contingit quandoque ex una causa, non ex altera, licet effectus sit communis; sic defectus peccati est a voluntate creata, quia divina quantum est ex se causaret rectum, si hæc concurrens vellet, et ideo non causat, quia hæc non causat. Ex quo patet clare, Deum non prædefinire absolute actum peccati, nulla cooperatione nostra prævisa, alioquin, certe non esset paratus quantum est ex se, actum bonum causare, si antequam videret quid ego essem facturus, decrevit talem actum a se, et a me fieri debere. Sic sentire videntur Scotistæ, Leuch. Bassol. hîc Tartaret. quodl. 18. Angles, q. 7. a. 1. prim. Et differt Major. inf. d. 43. q. ult. dicens Deum esse tantum causam universalem peccati; Vega. 2 in Trid. 15. Faber in primum, d. 39. et 54. cap. 5. qui ponit expresse scientiam conditionatam secundum Scot. ne admittat decretum prædeterminans nostros actus, ante omnem prævisionem nostræ cooperationis; Herrera hîc dist. 38. q. 3. not. 5. comparans concursum Dei ad peccatum concursui Solis cum planta, quem hæc determinat, non e contra, et q. 4. ad 4. ubi explicat quomodo Deus est tantum causa universalis respectu peccati. Vide ipsum ibidem q. 6. not. 6. Adde secundum Scot. non stare libertatem, causa superiore præveniente secundam, et agente ad unum oppositum, ita habet 4. d. 49. q. 6. § *Dico ergo*. Quod si admittatur scientia conditionalis quam videtur Scotus variis locis insinuare, salvari possunt decreta æterna Dei, de omnibus actibus notris, illæsa libertate, vide quod notavi 1. d. 39. Quod vero causa secunda determinet causam primam, ad hunc vel illum effectum, docet Scot. expresse 2. physic. quæst. 8. § *Quantum ad quartum*.

Ad solutionem istorum objectorum(f), et solutionem principalem istius quæstionis, dico quod quando duæ causæ partiales concurrunt ad effectum communem ambarum, potest esse defectus in productione effectus ex defectu unius causæ concurrentis præcise, et non alterius. Exemplum, ad *velle* secundum opinionem tertiam, *dist.* 25. *hujus,* concurrit intellectus et voluntas libera; potest igitur esse defectus in actu isto ex defectu voluntatis, licet non præcedat defectus in cognitione. 11. /4

Ita igitur si ad *velle* voluntatis creatæ, concurrunt duæ voluntates, scilicet voluntas creata et divina, potest esse defectus in ipso *velle* ex defectu alterius causæ, et hoc, quia ista causa posset rectitudinem dare actui quam tenetur dare, et tamen non dat; alia autem licet non teneatur eam dare, tamen quantum est ex se daret, si voluntas creata cooperaretur. Universaliter enim quiquid Deus dat antecedenter, daret illud consequenter quantum est ex se, nisi esset impedimentum; dando autem voluntatem liberam, dedit antecedenter opera recta, quæ sunt in potestate voluntatis, et ideo quantum est ex parte sui, dedit rectitudinem omni actui voluntatis, et voluntati ex consequenti daret, si ipsa voluntas quemcumque actum elicitum recte ageret ex parte sui. Est igitur defectus in effectu duarum causarum non propter defectum

Nota contra prædeterminationem intrinsecam, et extrinsecam voluntatis ad suos actus. Voluntas divina ideo non causat semper bonum, quia creata id non vult; hæc ergo ad malum determinat. Effectus non est prius a causa prima quam a secunda.

causæ superioris, sed inferioris, non quia causa superior causet rectitudinem in effectu, et inferior obliquitatem, sed quia causa superior quantum est de se, causaret, si causa inferior secundum suam causalitatem causaret, et ideo rectitudinem non causari, est propter hoc, quia causa secunda quantum ad se pertinet, non causat.

15. Prius natura, sumitur pro prius perfectione.

Et si objicitur de illis duobus instantibus naturæ, sicut objectum est, quod Deus in primo daret rectitudinem actui, respondeo et dico, quod prioritas quæ includit ea posse esse sine se invicem absque contradictione, non est ordo in causis, ut causant effectum communem, sed simul causant; sicut enim loquendo de diversis generibus causarum, non prius natura materia materiat, quam efficiens efficiat, quasi sine contradictione possit esse materiatum, et non effectum, vel e converso, sed tantum prius natura, hoc est perfectius una causat quam alia; ita in eodem genere causæ, diversæ causæ ordinatæ licet habeant ordinem secundum perfectius et imperfectius causare, non tamen habent prioritatem naturæ, quæ dicat posse esse sine se invicem respectu tertii. Imo, sicut in uno instanti naturæ materia materiat, et efficiens efficit, ita duæ causæ efficientes ordinatæ in uno instanti naturæ causant effectum communem, ita quod neutra tunc causat sine altera, sed quod effectus non rectus causetur, hoc non est nunc propter causam priorem, quæ quantum est ex se, recte causaret, si secunda causaret, sed propter defectum secundæ, quæ in potestate sua habet concausare causæ primæ, vel non concausare, et si non concausat illi, ut tenetur, non est rectitudo in effectu communi ambarum.

16. Respondet ad instantias allatas n. 12 13. contra auctoritates. Aug. et Anselmi.

Ex isto respondetur ad objectiones (g). Ad primam, quod sapiens non tantum, quia tenetur ex præcepto non subvertere proximum, ideo non potest esse auctor, quo proximus est deterior. Sed ex perfectione sapientis est, quod manens sapiens non potest esse prima ratio deficiendi, et quoad hoc bene tenet ratio Augustini; est enim omni sapiente præstantior, id est, voluntas ejus est simpliciter perfectior, quia ipse non est prima ratio deficiendi alicui, cui ipsa potest coagere.

Ad secundum dicitur, quod etsi non necessario causet entitatem competentem huic actui, tamen ita disposuit, quod quidquid dat antecedenter, dat quantum est ex parte sui consequenter.

An Deus possit esse prima causa deficiendi?

Sed tunc est dubium, quantum ad principalem quæstionem, licet enim salvetur quod peccatum non adscribatur Deo, sicut causæ, sed voluntati creatæ, non tamen ostendit, quod Deus non possit esse causa prima deficiendi; ex quo enim liberet causa rectitudinem, et per prius quam voluntas creata, videtur semper stare quod prius possit non causare rectitudinem, quam voluntas creata non causet, et ita potest esse ratio deficiendi, licet non sit propter illam legem suam quam dedit, quidquid Deus antecedenter dat, etc.

Quare Deus non possit peccare. Respondeo, quod Deus (h) in se peccare non possit, patet per hoc quod non potest a se averti; nec formaliter, quia non potest se non diligere summe et ordinate, et cum omnibus circunstantiis requisitis, alioquin vel non posset se ordinate diligere, vel posset mutari, quorum utrumque est impossibile; nec etiam virtualiter potest a se averti, quia nihil aliud a se est necessarium sibi ad volendum se; quodcumque enim aliud a se est, quia ab eo volitum, et hoc modo volitum, et pro nunc, et pro tunc, ex hoc est sic ordinate volendum.

17\. Non potest voluntas peccare, nisi habeat omnia requisita ad recte agere. Sed quare in voluntate increata non potest esse prima ratio deficiendi.

Respondeo, si Deus non causat libere rectitudinem, quæ deberet esse in actu voluntatis creatæ, et hoc propter libertatem voluntatis suæ, non autem propter defectum voluntatis creatæ non voluntarie cooperantis, non est tunc causa peccati in voluntate creata, quia non est ibi carentia justitiæ debitæ. Non enim est justitia debita a voluntate creata, nisi inquantum in potestate ejus est recte agere, ita quod nulla intelligitur subtractio causæ prioris, propter cujus defectum non possit voluntas recte agere; si igitur Deus esset prima causa non agens rectitudinem, actus non rectus non esset peccatum.

Ad rationes positas n. 12. fin. et n. 13. Ad aliam objectionem de pœna, patebit *in quæstione 3. istarum 4. quæstionum*. Ad aliud de gratia, patet ex dictis, quia si Deus immediate subtrahendo manutenentiam suam annihilaret gratiam, sine defectu voluntatis in operando, ista carentia non esset peccatum, quia non esset carentia justitiæ debitæ. Voluntas enim non est debitrix istius justitiæ, nisi inquantum in potestate ejus est conversare eam, ne scilicet demeritorie corrumpat eam. Licet igitur majus malum sit privatio gratiæ quam privatio justitiæ actualis, tamen ista potest esse a Deo non agente, id est, non conservante, sed non primo non agente, sed ideo non agente, quia voluntas demeruit illud propter quod Deus subtrahit conservationis suæ manutenentiam a gratia. Sed respectu illius privationis rectitudinis actualis, si est primum peccatum, non est aliquod peccatum præcedens vel demeritum, propter quod Deus posset se subtrahere, ut illa rectitudo non insit, quantum est ex parte Dei; igitur nec privatio gratiæ est peccatum, nisi inquantum est justitiæ debitæ qua voluntas demeritorie se privavit, licet a Deo non causante sit ista annihilatio gratiæ; sed si ista annihilatio esset non propter aliquam obliquitatem in voluntate priorem, ista non esset peccatum. Quare Deus potest esse causa privationis gratiæ, sed non rectitudinis debitæ.

Ad illud contra rationem (i) Anselmi potest dici, quod non concludit contradictionem, quia æquivocat de *velle*. Nam rectum velle includit voluntatem velle quod Deus vult eam velle; vult itaque voluntate signi et antecedente, non voluntate beneplaciti et consequente. Nam pro instanti, pro quo voluntas creata peccat, Deus non vult eam velle hoc voluntate consequente, vel voluntate beneplaciti; 18. Deus non vult me velle, quod vult me velle, explicatur.

quando igitur infertur, quod Deus non vult me velle, quod vult me velle, non est contradictio, quia negatur voluntas beneplaciti et consequens, et affirmatur voluntas signi et antecedens; alioquin enim ut argutum est, videretur absolute quod voluntas creata non posset peccare, quod falsum est, et quod Deus de potentia absoluta non posset auferre rectitudinem a voluntate creata, vel ab actu ejus, absque demerito voluntatis creatæ, quorum utrumque est falsum.

Explicat rationem Anselm. c. 8. de lib. arb. Nota contra determinatores voluntatis nostræ ante omnem prævisionem cooperationis ejus.

(j) Tamen exponendo rationem suam ibi potest dici, quod sua ratio probat quod Deus actu positivo non potest auferre rectitudinem voluntatis, quia tunc volens auferret, et ita volens voluntate beneplaciti, et per consequens voluntate beneplaciti vellet me non velle, quod vult voluntate antecedente me velle. Sed hoc consequens, licet non includat contradictionem, est tamen falsum, quia quidquid vult voluntate antecedente, hoc vult voluntate beneplaciti et consequente, quantum est de se, si non ponatur impedimentum in voluntate creata; sed si aufertur a voluntate mea, sine actu meo, ego non pono impedimentum; igitur hoc casu posito ipsum Deum velle voluntate beneplaciti me non velle, quod vult voluntate antecedente me velle, est falsum, licet non includat contradictionem, et tunc non probat plus ista ratio, nisi quod sine demerito voluntatis creatæ, non potest Deus de potentia ordinata, auferre voluntati rectitudinem. Sed non probat hoc de potentia absoluta, nec etiam probat, quod Deus non posset negative auferre, et hoc propter demeritum voluntatis creatæ.

COMMENTARIUS.

7. (f) *Ad solutionem istorum objectorum,* etc. Hîc Doctor intendit declarare quomodo in una causa partiali potest esse defectus, et in alia partiali nullo modo erit defectus, et hoc declarat per exemplum. Supposito enim quod volitio sit causata ab intellectu, sive ab actuali intellectione objecti, et a voluntate, ut a duabus causis partialibus, ipsa intellectio partialiter causat ipsum *velle,* et rectitudinem ipsius quantum est ex se, quia recta dictat, sed quod voluntas, quæ est altera causa partialis, non dat rectitudinem dicitur deficere.

Hîc oritur mihi maxima difficultas, in hoc quod dicit Doctor quod voluntas divina non dat, quia creata non dat, ita quod voluntas creata prius deficit non dando, quam voluntas divina. Difficultas ergo ista stat in hoc, quod si voluntas divina pro instanti *A* simul concurrit cum voluntate creata ad dandam rectitudinem, nunc etiam sequitur quod in eodem instanti naturæ, in quo voluntas creata non dat, voluntas divina non det, et sic ista voluntas divina erit prima ratio deficiendi, sicut voluntas creata, et per consequens voluntas creata non erit simpliciter prima ratio deficiendi, ut dicit Doctor. Dubium.

Dico, quod si voluntas divina daret de necessitate naturæ rectitudinem actui, ut causa partialis et principalis, quod talis rectitudo semper inesset, cum in actione sua nullo modo possit impediri; si ergo rectitudo non inesset, tunc primus defectus esset ex parte voluntatis divinæ, licet hoc sit impossibile si ageret de neces- Responsio.

sitate naturæ, quod talis rectitudo non insit. Sed ex quo voluntas divina mere contingenter se habet ad dandam rectitudinem, vel non dandam, dico quod primus defectus est ex parte voluntatis creatæ. Sic tamen intelligendo, non quod voluntas creata in aliquo priori instanti deficiat, et voluntas divina in aliquo posteriori instanti deficiat, sed quia in eodem instanti, quo voluntas divina daret rectitudinem, voluntas creata non cooperatur voluntati divinæ ad rectitudinem dandam, et consimiliter voluntas divina deficit, quia creata deficit. Et ut clarius intelligatur, ad evacuandam quamdam difficultatem, suppono mihi aliqua :

8. Nota. Primum, quod licet voluntas divina semper concurrat ad omnem actionem nostram, ut causa partialis, vult tamen causam secundam sibi cooperari, ita quod talis actio sicut dependet a voluntate divina, ita dependeat causa secunda, et ideo quia causa secunda non potest sic cooperari in instanti, sed in tempore videmus, quod voluntas divina continuat actionem suam cum causa secunda ; ipsa enim si vellet posset cooperari in instanti, sed disposuit semper cooperari actioni nostræ per quantumcumque tempus duranti, et hoc patet *in tertio, dist.* 3. quomodo voluntas divina potest operari in tempore.

Secundo suppono, quod voluntas divina vult cooperari voluntati creatæ respectu cujuscumque operationis, ita quod in eodem instanti, quo voluntas creata elicit aliquam operationem, voluntas divina elicit, ut causa principalis, et in eodem instanti, quo voluntas creata non elicit, voluntas divina non elicit, quæ tamen in eodem instanti eliceret, si voluntas creata sibi cooperando eliceret, ita quod primus defectus non eliciendi operationem est a voluntate creata. Sic dico de rectitudine danda, quod in eodem instanti quo voluntas creata elicit operationem dando sibi rectitudinem, voluntas divina elicit dando rectitudinem. Et quia voluntas creata eliciendo actum non dat rectitudinem debitam, voluntas divina simul eliciendo eumdem actum non dat rectitudinem, quam tamen in eodem instanti daret, si voluntas creata cooperaretur sibi; sic ergo dico, quod voluntas divina ex sua mera voluntate disposuit semper dare rectitudinem in instanti *A*, si in illo instanti voluntas creata cooperaretur sibi, ut causa partialis et disposuit nunquam dare rectitudinem in instanti *A*, si voluntas creata in eodem instanti *A*, non dat vel non coopereratur sibi ; voluit enim voluntatem creatam esse liberam ad cooperandum. Determinavit etiam expectare ipsam, ut si in aliquo tempore vult operari, in eodem absolute voluntas divina cooperetur, et si non vult operari, nec voluntas divina cooperatur, nec cogit ipsam ad operandum ; et licet voluntas divina sit causa principalis cujuscumque actus, in hoc tamen servatur perfecta libertas voluntatis creatæ, quia relinquit eam in potestate arbitrii sui.

Ex his apparet solutio illarum auctoritatum, quæ probabant, quod voluntas creata erat causa immediata totalis sui actus, 9. Pulchra expositio Nam cum dicitur *Ecclesiast*. 15. *Deus ab initio,* etc. sic debet intelligi, quod eum constituit in tanta libertate, quod voluntas divina determinavit, quod pro quocumque instanti ipsa vult recte agere, ipsa voluntas divina semper cooperabitur, et pro quocumque instanti, deficit a recte agendo, voluntas divina deficit, et sic omnes aliæ auctoritates solvuntur. Et possem dicere unum, quod quamvis voluntas divina sit causa omnium universalissima, et simpliciter prima, tamen respectu voluntatis creatæ (licet respectu aliarum causarum dicatur causa prima, et primo determinativa secundæ causæ,

quare ideo secunda causa naturalis agit, quia voluntas divina sic determinavit eam agere, vel sic) ex sua maxima libertate non est primo determinativa voluntatis creatæ ad agendum ; imo ex sua mera contingentia, ut voluntas creata perfecte servetur, determinavit semper cooperari voluntati creatæ, ita quod reliquit eam in sua libertate, ita quod possit determinare ad agendum, ita quod non haberem pro inconvenienti quod quodammodo voluntas creata prius determinavit, sic tamen intelligendo de priori, quod voluntas divina expectat ipsam per quamtumcumque tempus viæ, non intelligendo quod agat in instanti *A* priori, et in instanti *B* posteriori voluntas divina incipiat agere.

10. Objectio notanda. Si dicatur, nonne intellectus divinus scit determinate Franciscum recte agere pro instanti *A*, vel non recte agere? Dico quod sic, quia cognoscit determinationem voluntatis divinæ, quæ determinavit cooperari voluntati Francisci pro quocumque instanti. Sed dices, si scit determinate alterum oppositorum, quia voluntas divina determinavit illud, igitur simpliciter eveniet. Dico, ut alias dixi, quod voluntas divina non sic determinavit ab æterno quin semper sit in facultate sua determinare et non determinare. Dico

Responsio. ergo, quod ab æterno præsentati fuerunt Petrus et Judas voluntati divinæ, et voluntas divina voluntate consequente et efficaci ordinavit Petrum ad beatitudinem; secundo ordinavit dare sibi gratiam ; tertio voluntate antecedente et absolute ordinavit semper concurrere cum voluntate Petri ad omnem actum rectum ; quarto ordinavit speciali influentia et singulari et efficaci inspirare Petro ut resurgeret ab infidelitate, et sic Petrus resurgendo a voluntate divina recepit gratiam, quam hactenus ex speciali privilegio voluntatis divinæ nunquam amisisset, potuisset tamen amittere si voluisset. De Juda autem dico quod in primo instanti quo Petrum prædestinavit, nullum actum habuit respectu prædestinationis Judæ; habuit tamen hanc determinationem quod ipsa voluntas divina ex quo voluit Judam esse et habere intellectum et voluntatem, quod voluntate sua antecedente et absoluta determinavit semper cooperari voluntati Judæ ad recte agendum. Secundo determinavit voluntate efficaci Judam assumi ad Apostolatus gratiam, et determinavit voluntate absoluta et antecedente semper cooperari gratiæ Apostolatus, et prævidens ipsum velle deficere, etiam voluntate sua absoluta pro quocumque instanti viæ cooperari Judæ ad recte agendum. Doctrina subtilissima.

11. (g) *Ex isto respondetur ad objectiones,* etc. quia in prima ratione dictum fuit, quod sapiente auctore, etc. Et arguendo contra hoc, dictum fuit quod etiam sapiente auctore, et manente sapiente aliquis fit deterior, loquendo de sapiente, qui potest cooperari ad recte agendum et non cooperari; si non cooperatur, non sequitur rectitudo in actu, et tamen adhuc remanet sapiens, ut patet de Deo. Dicit hîc Doctor, quod valde est notabile, quod ex perfectione sapientis est ut manens sapiens non potest esse prima ratio deficiendi, ut satis diffuse dictum est, et quantum ad hoc, auctoritas Augustini bene valet; est enim omni efficiente præstantior, id est, voluntas ejus est simpliciter perfectior, quia ipsa non est prima ratio deficiendi alicui, cui ipsa potest coagere. Et, quod dicit Augustinus : *Nullo homine*, etc. Ex hoc dicit verum, quia ex quo homo sapiens tenetur observare præcepta Dei, si ergo subverteret aliquem hominem ut non observet præceptum Dei, et sic fiat deterior, ipse sapiens subvertendo peccat, et per consequens non remanet sapiens, id est, rectus et justus. Nota 38. q. 43. et 4.

(h) *Respondeo, quod Deus.* Dicit Doctor quod si Deus posset peccare in se, id est habere in se peccatum formaliter, hoc esset ex aversione a se ipso, quia probatum est supra *dist.* 35. quod peccatum formaliter consistit in aversione a Deo, vel formaliter vel virtualiter; Deus autem non potest averti a se. Averti enim a se contrarie est odire seipsum, averti autem negative, est non diligere se cum debitis circumstantiis, et tamen probatum est *in dist.* 10. *primi,* quod voluntas divina de necessitate summe et perfectissime diligit essentiam divinam; et etiam probatum est *in primo, dist.* 1. *parte prima, quæst. ultima,* quod voluntas divina nullo modo potest deficere a rectitudine amoris erga Deum, cum de necessitate illum diligat, ut probat etiam Doctor *dist.* 46. *q. prima quarti,* loquendo de justitia, quæ est in Deo ad intra, quod in voluntate divina est talis justitia, quia ipsa secundum rectam justitiam, tenetur diligere Deum quantum est diligibilis. Nec etiam virtualiter potest averti a se, puta avertendo se formaliter ab aliquo, quod est necessarium ad habendum ipsum Deum. Unde voluntatem divinam virtualiter averti, est ipsam averti formaliter ab aliquo creato, quod tenet diligere, ita quod talis amor creaturæ sit necessarius ad amorem Dei; et hoc non, quia voluntas divina non tenetur aliquid diligere extra Deum, ut patet *in primo in simili dist.* 2. *quæst. prima, et dist.* 8. *quæst. ult. et dist.* 41. quod nullum bonum creatum est ratio movendi voluntatem divinam ad amorem sui, imo ideo bonum, quia volitum a voluntate divina, et pro quocumque instanti est volitum est bonum.

Averti a se contrarie est odire seipsum.

12. Opinio Anselmi de casu diaboli c. 3.

(i) *Ad illud contra rationem Anselmi.* Ut intelligatur ista littera, pono opinionem Anselmi qua probat quod Deus non potest auferre rectitudinem a voluntate, et per consequens non potest esse causa peccati. Secundo pono rationem Doctoris contra Anselmum. Tertio pono solutionem rationis contra Anselmum. De primo dicit Anselmus quod Deus non potest esse causa peccati respectu voluntatis nostræ, quia non potest auferre rectitudinem a voluntate nostra, quia si potest auferre verificarentur duo contradictoria, quia tunc vellet rectitudinem esse, et non vellet rectitudinem esse. Et declaro sic, supponendo quod dicit Anselmus quod scilicet rectitudo voluntatis consistat in hoc quod ipsa vult illud, quod Deus vult eam velle; et pono exemplum: voluntas divina dicatur *A*, et voluntas creata dicatur *B*, volitum a voluntate divina dicatur *C*, rectitudo voluntatis creatæ est velle ipsum *C*, et hæc rectitudo dicatur *D*. Hoc exemplum suppositum, ex hoc probo quod *A*, non potest auferre *D* ab ipso *B*, et si potest auferre *D*, aut volens aut nolens; non nolens, quia nolle nihil est efficere; si volens, sequitur quod ipsum *A* vult *B*, et non vult *D*. Et probo, quia si *A*, vult auferre a *B* ipsum *D*, sequitur quod ipsum *A*, non vult ipsum *B* velle, quod vult eum velle, et sic duo contradictoria verificantur, quia si voluntas divina vult voluntatem meam velle *C*, et voluntas mea volendo illud est recta, si ergo potest auferre hanc rectitudinem, auferendo sequitur quod non vult voluntatem meam velle *C*, quod tamen *C* ex alia parte ipsa voluntas divina vult voluntatem meam velle, et sic vult et non vult

De secundo Doctor arguit contra Anselmum, non improbando ipsum, sed magis rationes suas exponendo, et ratio clara est. Nota. 13.

Contra. Hic Doctor improbat istam evasionem, quia prima instantia contra rationem Anselmi absolute probat quod nullus possit peccare etiam de potentia Dei

absoluta, quia si ipse Anselmus absolute vult, quod si voluntas divina posset auferre rectitudinem, sequuntur contradictoria illa, absolute sequuntur. Sequitur in littera: *Similiter si concluderet.* Dicit Doctor quod si ista responsio esset vera, quod videlicet ratio concluderet, quod sine actu meo non posset Deus a voluntate mea auferre rectitudinem, non concluderet hoc de potentia ordinata, sed concluderet quod Deus de potentia absoluta non posset sine actu meo auferre rectitudinem a voluntate mea; patet, quia ratio Anselmi intendit inferre contradictoria, et ita si concludit, concludit de potentia absoluta, quod Deus non posset auferre rectitudinem a voluntate mea sine peccato meo. Nunc Doctor respondet ibi:

Duplex est velle Dei.

Ad illud contra rationem, etc. Et dicit quod nulla est contradictio, quia æquivocat de *velle,* nam duplex est *velle* Dei, scilicet antecedens, sive signi, sive absolutum; et *velle* consequens, vel efficax vel beneplaciti. Et dicit Doctor quod Deus vult rectitudinem semper primo modo, et si voluntas creata cooperaretur sibi, vellet ipsum efficaciter. Sequitur: *Alioquin,* etc. nam quia dicit Anselmus quod voluntas divina absque peccato voluntatis creatæ non potest absolute auferre rectitudinem, sequitur etiam quod non possit absolute dare rectitudinem voluntati creatæ absque merito illius, quod est manifeste falsum; nam omnis actus ideo rectus, quia a voluntate divina est sic volitus; est enim prima regula omnium actuum humanorum. Si ergo Anselmus absolute diceret quod si voluntas divina auferret rectitudinem a voluntate creata, quod tunc esset manifesta contradictio, et quod absolute non possit auferri, nisi propter demeritum voluntatis creatæ, statim sequitur quod etiam non possit dare rectitudinem alicui actui nisi propter meritum præcedens in tali voluntate, sed hoc est falsum; ergo dicendum est quod Anselmus intendit ibi æquivocare de *velle,*ut dictum est.

Doctor exponit Anselmum.

(j) *Tamen exponendo.* Dicit Doctor quod ratio Anselmi probat solum quod Deus actu positivo, quod est *velle,* non potest auferre rectitudinem voluntatis, quia si vellet actu positivo et elicito, vellet efficaciter et voluntate beneplaciti, et ita vellet me voluntate beneplaciti non velle quod velle, quod vult voluntate signi me velle; et dicit quod licet hoc consequens non includat contradictionem, est tamen de facto falsum, et quod non includat contradictionem declarat; vide Doctorem.

SCHOLIUM.

Respondet ad argumenta posita d. 34. ad primum, explicat bene illud Math. 7. *Non potest arbor bona,* etc. Ad tertium, quomodo finitum dividitur in infinitum secundum proportionem, et non secundum quantitatem.

Ad argumenta principalia primæ quæstionis. Salvator intelligit per *arborem* actum interiorem, et per *fructum* actum exteriorem; et increpat hypocritas, id est, Pharisæos, monens eos, ut conforment actus exteriores interioribus, et e converso, ut scilicet appareant, quales sunt, et e converso. 19.

19. Ar. arg. dist. 34. q. un. explicat id Matth. 7. non potest arbor bona, etc.

Ad secundum, quando est causa efficiens, similitudo est inter causam et causatum, licet remota in causis æquivocis; hîc autem non est causa efficiens, sed deficiens respectu peccati.

Ad aliud dico, quod illud est ab efficiente non efficiendo, sed deficiendo, non est ad finem debitum.

Ad aliud dico, quod nullum malum est a malo. Cum probatur, dico quod uno modo potest malum intelligi per privationem partium ejusdem naturæ; alio modo per privationem perfectionum convenientium tali naturæ. Primo modo est processus in infinitum secundum partes ejusdem proportionis, secundum quod infinitum dividitur in infinitum secundum proportionem, et non secundum quantitatem; ita enim posset ab aliqua natura auferri pars et pars, et sic secundum partes ejusdem proportionis, et sic in infinitum. Secundum autem partes ejusdem quantitatis, status est non ad malum, sed ad nihil, quomodo est status in divisione continui ad nihil, si partes divisæ destruerentur.

Secundo modo (k) dico, quod licet illud quod est bonum alicui, cujus carentia est malum ei, posset auferri ab eo ista natura subtracta dupliciter per modum prædictum, scilicet secundum partes ejusdem proportionis, et sic proceditur in infinitum, vel ejusdem quantitatis, et sic stat ad nihil; alius tamen processus est ibi, secundum quem natura perfectibilis est melior, et perfectio sibi correspondens est melior, qua tamen caret; et hoc modo est status in malo, scilicet ad unum bonum creatum carens summa perfectione sibi conveniente; et hoc modo supremus diabolus vel aliqua creatura factibilis nobilissima, quæ caret perfectione sibi proportionata, diceretur summum malum; sed a tali malo summo, non sunt talia mala positive, nec positivum a positivo, neque privatio a privatione.

Diabolus summum malum, et quomodo?

COMMENTARIUS.

(k) *Secundo modo dico.* Hîc Doctor declarat quomodo malum accipitur per privationem perfectionum convenientium tali naturæ, ut exempli gratia, quod naturæ hominis convenit talis perfectio, puta gratia, intellectiones et omnes actus secundi recti; et talis privatio potest contingere dupliciter: Uno modo per corruptionem naturæ in se, et hoc dupliciter, ita quod talis natura, cui natæ sunt inesse tales perfectiones, dividatur vel in partes ejusdem proportionis, et sic est procedere in infinitum; vel in partes ejusdem quantitatis, et sic stat ad nihil. Alio modo, quod stante ipsa natura fiat ibi privatio perfectionum secundarum; et hoc modo dicit Doctor quod est status in malo, *scilicet ad unum bonum creatum, carens summa perfectione sibi competente, et hoc modo suprema* creatura carens perfectione sibi proportionata diceretur summum malum, id est, quod carentia talium perfectionum diceretur summum malum. Et addit Doctor quod *a tali malo non sunt alia mala,* puta deformitates peccatorum, *positive, nec positivum a positivo,* id est, quod illud quod est positivum in malo non est a positivo illius summi mali; nam si Lucifer propter privationem perfectionis dicatur summum malum, si ego facio unum peccatum, illud quod est positivum in peccato a me commisso non est a Lucifero. Sequitur, *neque privatio a privatione,* id est, quod privatio, quæ est in peccato, modo prædicto, non est a privatione summa inhærente Lucifero, vel etiam loquendo de aliis malis, puta, quod natura mea dica- 14.

tur mala propter privationem perfectionis sibi natæ inesse, natura mea, quæ sic dicitur mala, non potest esse positive ab ipso Lucifero, nec etiam privatio inexistens naturæ meæ habet *esse* a privatione perfectionis, inexistente Lucifero.

SCHOLIUM.

Respondet ad argumenta in initio quæstionis primæ hujus dist. Explicat ad secundum, et supra § *Propter igitur*, et § *Ad solutionem*, ideo Deum causando actum peccati, non esse auctorem ejus, non vero sic, quia nos tenemur ponere rectitudinem ex præcepto, ille non. Eodem enim modo concurrit Deus ad actum quando subest malitiæ, et ad similem actum in amente, nec potest subtrahere suum concursum abusuro ad peccatum, nisi vel tollat libertatem, vel causæ rationales instar truncorum nihil operentur, quod est ordinem universi mutare; sic etiam homo excusatur, dando alii gladium quo videt eum injuste occisurum, si sine magno inconvenienti denegare nequit. Ita omnes Scotistæ, et D. Bonaventura hîc art. 2. quæst. 1. Salas tract. 13. d. 10. n. 33. Lorca 1. 2. de peccat. d. 30. ad hunc sensum exponens D. Thomam.

20. Ad arg. posita dist. 37. in principio. Ad argumenta quartæ quæstionis dicitur, quod etsi peccatum sit a voluntate creata, non tamen est a Deo, quia Deus non primo deficit, sed quantum est ex parte sui omnino non deficit, sed tantum est defectus in actione propter deficere secundæ in agendo ; nec etiam potest Deus prius deficere, ita quod defectus in effectu sit peccatum, quia si ipse primo non ageret, carentia rectitudinis in actu non esset debita.

Cum probatur de causa superiori et inferiori, respondeo, hoc est verum de causa efficiente, non deficiente. Cum confirmatur de aliis, ut de causis naturalibus, dico quod istæ non possunt causare nisi secundum illam inclinationem, quam acceperunt a causa superiori, et confirmantur illi; voluntas autem accepit libertatem, ut possit agere conformiter causæ superiori, vel difformiter, hoc est, quod quantum est ex se, causaret quod causa superior causat, et hoc sibi conformiter vel difformiter.

Ad secundum, concedo antecedens et nego consequentiam. Et ad probationem consequentiæ dicitur, quod non propter hoc solum imputaretur peccatum voluntati creatæ, quia ipsa per accidens causat defectum, sed quia ipsa tenetur agere recte, inquantum effectus est sub potestate sua, et non agit recte; non sic autem tenetur voluntas divina, et ex hoc ipsa in se peccare non potest, neque etiam ipsa potest non causando Voluntas divina impeccabilis, quia nulli subjecta. primo deficere respectu rectitudinis debitæ in actu, ita quod tunc fiat debita, quando non est ex defectu voluntatis creatæ.

SCHOLIUM.

Respondet argumentis positis q. 1. hujus num. 2. suadentibus actum peccati non esse a Deo immediate. Ad primum, ostendit Deum velle multa voluntate beneplaciti, quæ prohibet voluntate signi. Ad secundum, ait actum voluntatis creatæ non esse actum voluntatis Dei, sed effectum talis actus.

Ad argumenta in oppositum, 21.
quæ probant, quod actus substratus peccato non sit a Deo, respondeo, (1) ad primum dico, quod multa vult Deus voluntate signi, quæ prohibuit voluntate beneplaciti,

et noluit omnia fieri, quæ præcepit, sicut noluit Isaac immolari, quod tamen præcepit. Ejus autem, quod vult Deus voluntate beneplaciti, oppositum aliquando præcepit, et hoc est signum voluntatis duplicis; et duplicitas est, quando aliquis est finis præcepti consonus rectæ rationi, sicut ibi fuit manifestatio præcepti Abrahæ, sicut patet *Genes.* 22. *Tentavit Deus Abraham.*

Actus noster non est formaliter actus voluntatis divinæ, sed effectus ejus.

Ad aliud dico, (m) quod illud quod est formaliter actus voluntatis meæ, quo scilicet voluntas mea vult, non est actus voluntatis divinæ, sed effectus ejus, quia voluntas divina semper est ordinata, et actus ejus rectus, et iste actus voluntatis meæ est inordinatus, quia caret rectitudine debita. Iste autem actus a Deo causante, est ordinate volitus sicut materiale respectu causantis, quemadmodum in nobis actus noster materialiter est bonus, quia potest esse ex charitate elicitus; sequitur igitur quod *velle* divinum sit simpliciter perfectum, quia ex charitate elicitum, et habet finem optimum, et ita opus exterius istius *velle*, quod est meum *velle*, est ordinatum materialiter, sive secundum *quid;* inordinatum autem simpliciter, inquantum est actus, quo formaliter voluntas mea vult.

Loquitur quoad nos de actu qui non est intrinsece malus, qualis est odium. Quomodo voluntas divina est regula nostræ.

Ad ultimum dico, (n) quod voluntas divina non est regula voluntatis meæ vel voluntatis creatæ quantum ad rectitudinem, quoad ipsum volitum, ut scilicet voluntas creata concordans voluntati illi in volito sit recta; sed est regula inquantum est volens voluntatem creatam sic vel sic velle, et hoc volendo voluntate signi et antecedente, non autem semper voluntate beneplaciti et consequente.

Scot. 1. d. 48.

COMMENTARIUS.

15. Responsio ad primum argumentum.

(l) *Respondeo ad primum.* Dicit hîc Doctor quod Deus multa vult voluntate signi, quæ tamen noluit impleri, sive quæ prohibuit voluntate beneplaciti; patet, quia præcepit Abrahæ ut immolaret filium tantum voluntate signi et non beneplaciti, quia ista semper adimpletur, ut patet a Doctore *in primo, dist.* 46. 47. et tamen prohibuit filium immolari voluntate beneplaciti; quod patet, quia illa impleta fuit, et ideo dicit Doctor, quod illi qui vult Deus voluntate beneplaciti, oppositum aliquando præcepit, nam voluit filium non immolari voluntate beneplaciti, cujus oppositum præcepit voluntate signi, et addit quod hoc est signum duplicis voluntatis. Et si dicatur, ergo fuit ibi duplicitas, negat Doctor, dicens quod quando in præcepto est aliquis finis intentus a Deo præcipiente, et ille finis habetur, tunc potest sine duplicitate revocare præceptum, cum finis præcepti habitus est, voluit enim Deus manifestare obedientiam Abrahæ, et illam per istud præceptum manifestavit.

(m) *Ad aliud dico.* Argumentum stat in hoc, ex quo enim Deus omnia quæ facit ex sua charitate, ordinat ad seipsum; si ergo Deus causaret actum substratum homicidii, ille actus esset ordinatus ex sua charitate ad Deum, et ex alia parte ibi est deformitas a voluntate mea, et sic erit inordinatus, et ita idem actus erit ordinatus et inordinatus, quod est impossibile. Respondet Doctor, dicens quod

actus est elicitus a voluntate mea non est actus divinæ voluntatis, et dicit quod actus elicitus a voluntate mea est a Deo causante ordinate volitus, sicut materiale respectu ipsius Dei causantis. Quod autem iste actus sit formaliter inordinatus, hoc est primo a voluntate mea, nec est inconveniens quod idem actus materialiter sumptus sit ordinatus formaliter, et inordinatus formaliter; ordinatus inquantum est a Deo, ut est ens absolutum; et ordinatus ad seipsum, ut ad ultimum finem; et quod ille idem actus sit formaliter inordinatus, ut comparatur ad voluntatem creatam. *Sequitur ergo, quod* velle *divinum,* etc. nam dictum est, *in primo, dist.* 2. quod voluntas divina vult creaturam propter ipsum Deum ut amatum et desideratum; et quia summa charitate amat essentiam divinam, ideo propter illam sic amatam vult quidquid vult, ita quod talle *velle* est perfectum, quia a voluntate perfecta elicitum, et in ultimum finem ordinatum, quia in essentiam divinam. Sequitur: *et ita opus exterius,* id est, quod *velle* meum, quo volo furari, ut est causatum a *velle* divino est ordinatum materialiter, quia tota entitas illius est ordinata a *velle* divino ad essentiam divinam summa charitate dilectam. Sequitur: *inordinatum autem,* id est, quod tale, ut comparatur ad voluntatem creatam, quæ tenetur ordinare ipsum, et est in facultate dare rectitudinem et non dare, et tamen non dat, est simpliciter inordinatum.

Actus elicitus a quo sit.

(n) *Ad ultimum dico.* Dicit Doctor, quod voluntas divina beneplaciti non est simpliciter regula voluntatis nostræ, quod patet; non enim debemus velle quod aliquando voluntas divina vult voluntate beneplaciti, nam ipsa voluit mortem Christi, et tamen Judæi peccaverunt volendo illam. Dicit ergo Doctor quod est regula, inquantum est volens voluntatem creatam sic vel sic velle, et hoc volendo voluntate signi et antecedente; vult enim voluntate signi semper cooperari voluntati creatæ ad recte agendum, et si voluntas mea non ponat obicem voluntate consequente compararetur, non autem non semper vult dare rectitudinem actibus nostris voluntate beneplaciti, quia tunc nullus peccaret, cum illa voluntas semper adimpleatur.

Nota.

SCHOLIUM.

Hîc circa quæstionem d. 36. tractat celebrem quæstionem, utrum peccatum sit pœna? Et D. Bonaventura hîc a. 1. q. 1. cum Magistro, Rich. a. 1. q. 1. D. Thom. de malo, q. 1. a. 4. Mayr. Bassol. Gab. hîc, Valentia 1. 2. d. 6. q. 17. p. 3. Canus, dicunt unum peccatum secundum se, esse pœnam alterius. Sed Scotus § *Sed iste modus*, rejicit sententiam Magistri, et docet pœnam hujusmodi esse a Deo non efficiente nec deficiente, sed deserente, id est, permittente seu non dante auxilia quibus evitaretur. Si enim non daret necessaria ad evitandum peccatum, nec assisteret quantum est de se, ad ponendam rectitudinem, tolleretur libertas, ut docet Scotus contra Magistrum d. § *Sed iste.* Non tenet ergo Scotus, ut ei imputatur, peccatum secundum se, esse pœnam saltem proprie, quæ a Deo infligi posset, nec etiam citati DD. id voluerunt, alias Deus esset auctor peccati; sed lato modo de pœna loquuntur, quatenus sumitur pro quocumque incommodo, vel volunt peccatum, quoad incommoda quæ affert, esse pœnam, juxta id Augustini 1. Confess. 12. *Jussisti Domine et ita est, ut pœna sua sit omnis animus inordinatus.* Et juxta hæc explicandæ sunt multæ auctoritates sonantes peccatum esse pœnam. Vide Herreram hîc disp. 42. q. 1. qui late explicat Scot. D Thom. 1. 2. q. 87. a. 1. et 1. p. q. 48. a. 5.6. ponit 4. conditiones pœnæ. Prima, quod sit restaurativa ordinis perversi a culpa. Secunda, conducens ad justitiam. Tertia, bona communi bono. Quarta volita a Deo, et nulla harum convenit peccato secundum se.

22. Ad q. d. 26. Peccatum esse pœnam peccati.

Ad quæstionem (o) tertiam in ordine. Dico quod omne peccatum est pœna, et unum peccatum potest esse pœna alterius. Primum probo, quia pœna formaliter est carentia boni convenientis voluntati et volenti, ita quod si distinguamus in voluntate affectionem boni justi et boni commodi, patet quod ablatio boni commodi pœna est, quia conveniens ei. Sed bonum justitiæ est magis conveniens voluntati, quam bonum commodi; igitur ejus ablatio per se est pœna. Probatio minoris, quanto perfectibile est perfectius, et per consequens perfectio correspondens, tanto eorum major est convenientia et melior, et privatio pejor. Sed voluntas inquantum habet affectionem justitiæ, id est, inquantum libera est (loquendo de justitia innata), est simpliciter nobilior seipsa, inquantum habet affectionem commodi, et hoc convenit sibi simpliciter; igitur major et melior est convenientia justitiæ ad voluntatem absolute, quam boni commodi ad voluntatem; igitur ablatio istius est simpliciter pœna, et major pœna, quam ablatio cujuscumque commodi alterius a justitia, et in hoc bene verificatur illud Augustini *lib. Confessionum: Jussisti Domine, et ita est, ut omnis inordinatus animus pœna sit sibi.* Et idem *tertio de Lib. arb. Neque enim ad momentum est dedecus culpæ sine dedecore justitiæ,* ut scilicet ipsa voluntas seipsam privans justitia, in hoc se privat maximo bono sibi conveniente, cujus carentia est sibi formaliter major pœna, quam carentia alicujus boni commodi, quæ infertur propter talem culpam. Et inde est, (p) quod pœna dicitur ordinare culpam, quia ex quo Deus non vult culpam auferre, non potest melius sive ordinatius anima culpabilis esse, quam quod sit in pœna, quæ non est tantum malum formaliter, quantum est culpa, quia naturam manentem sub culpa ordinat.

1. c. 12. Animus inordinatus est sibi pœna. Pœna quomodo ordinat culpam. Quære Boet. 4. consol. pros. 4.

23. Et si objicitur quomodo potest eadem carentia justitiæ esse formaliter culpa, et pœna formaliter.

Peccatum quomodo simul culpa et pœna ?

Respondet Magister distinguendo carentiam inquantum est privatio boni active vel passive. Primo modo est culpa, secundo modo est pœna. Hoc potest sic exponi, quod ipsa culpa est a voluntate, ut causa activa, sed tamen deficiente, et ipsa pœna est in voluntate, sicut in subjecto, quod per culpam privatur bono conveniente; quod quidem bonum debitum erat, inquantum voluntas secundum primam rationem, scilicet inquantum potuit agere ad rectitudinem sibi debitam, et non egit, et ideo primo modo est culpa, et sic voluntaria, quia in potestate voluntatis, ut causa activa. Sicut præsentia ad proram dicitur in potestate nautæ, per quam posset salvare navem, si præsens diligenter laboraret. Secundo modo formaliter est pœna, quia corruptio sive privatio boni debiti in voluntate, et maxime sibi convenientis, et ut sic non est formaliter voluntaria, quia voluntas inquantum subjectum non habet formam sibi inhærentem in sua potestate; et ita privatio justitiæ debitæ inhærens vo-

luntati, est contra inclinationem naturalem voluntatis, magis quam quæcumque carentia boni commodi non justi, vel præsentia incommodi.

Secundum probo, quia ablatio gratiæ est pœna peccati, pro eo quod existente primo defectu in voluntate non agente ad rectitudinem debitam, Deus ex demerito hujus defectus, subtrahit manutenentiam suam, ne gratia conservetur; ita ex demerito hujus defectus voluntatis, Deus potest se subtrahere a voluntate, ne agat ad rectitudinem in secundo actu, sicut ageret si nullum præcessisset demeritum, et ita ex hac subtractione est carentia rectitudinis in secundo actu. Et ista rectitudo erat debita, quia licet non esset in potestate voluntatis nunc dare rectitudinem, fuit tamen in potestate ejus prius scilicet ante primum peccatum dare, quia privàvit se illa assistentia divina, qua Deus paratus erat cooperari sibi ad rectitudinem, et ideo imputatur sibi ad peccatum, sicut etiam imputatur quod non gratuite agit in secundo actu post gratiam corruptam, quia licet tunc non habeat gratiam, nec possit ex se habere, in hanc tamen impotentiam ex se incidit, potuit enim custodisse eam, et dabatur sibi ad hoc posse, ut custodiret eam.

24. Rejicit sententiam Magistri.

Sed iste modus, ut videtur, est valde difficilis, quod scilicet in aliquo actu elicito carentia rectitudinis possit esse ex parte Dei non causantis propter demeritum alicujus peccati; tunc enim licet voluntas prius potuerit non demereri, et tunc Deus sibi affuisset, et quantum est ex parte Dei, in secundo actu egisset ad rectitudinem, nisi in primo actu deviasset; tamen ex quo semel peccavit, si Deus in secundo actu non assistat ad causandum rectitudinem in eo, videtur quod illud peccatum ex tunc non sit in potestate voluntatis, ita quod ipsa tunc non possit non deficere, quod videtur inconveniens.

Dari gratiam sufficientem ad omne præceptum adimplendum.

Ideo posset dici aliter, quod licet Deus in actu secundo, quantum est ex se, assistat voluntati, sicut et in primo et in quolibet actu, prima causa deficiens, hoc est non juste vel recte agens, est voluntas creata; tamen defectus secundus est pœna peccati primi, pro quanto privat se bono maxime sibi conveniente; nec est simile de privatione gratiæ et rectitudinis in actu secundo, puta, quod Deus, sicut propter demeritum non assistat ad causandum gratiam in anima, ita nec ad causandum rectitudinem in voluntate, quia ipse non dedit gratiam antecedenter, (q) sicut dedit rectitudinem, et ideo potest eam non dare consequenter.

Carentia etiam gratiæ est una injustitia habitualis in anima, non semper propter aliud et aliud peccatum; sed in actibus malis succedentibus sibi, est semper novum malum; et ideo oportet ibi quemlibet esse in potestate voluntatis creatæ; non sic autem carentia gratiæ post instans annihilationis oportet esse in potestate voluntatis, quia non est nova injustitia, sed tantum una habitualis malitia quiescens in anima.

25. Sed primum argumentum ad quæstionem habet difficultatem, quomodo peccatum sit pœna, cum omnis pœna sit a Deo. Ad quod dicitur, quod etsi non semper illud, quod est pœna, sit a Deo, tamen inquantum est ordinativum culpæ, sic est a Deo, quia ipse ordo est a Deo.

D. Bonav. d. 36. art. 3. q. 1.

Peccatum qua pœna est, non posse esse a Deo.

Contra, (r) si pœna non est aliquod ens, quod possit esse a Deo, nec etiam culpa potest esse a Deo; ergo nec relatio fundata in altero extremorum, et ita nullus est ordo, qui possit esse a Deo. Præterea, pari ratione culpa posset esse a Deo, et effectus Dei; culpa enim ordinatur per pœnam, sicut pœna ordinat culpam, et tamen nullus concedit quod pœna sit nihil.

Ideo potest aliter dici, quod pœna dicitur duobus modis: Uno modo pœna est solum carentia boni convenientis naturæ intellectuali, sicut est carentia visionis et fruitionis Dei, et hæc est pura privatio. Alio modo potest dici pœna aliquod positivum, et tamen disconveniens tali naturæ, sicut calor excellens est aliquod positivum disconveniens carni. Omnes pœnæ, secundo modo dictæ, possunt poni a Deo, quia sunt aliqua positiva, et de istis debet intelligi illud *primi Retract. c.* 25. *et* 26. ait enim: *In bonis operibus Dei bona opera sunt ista punitiva, licet sint mala istis punitis, quia disconveniunt eis.*. Sed pœnæ primo modo non sunt a Deo efficiente, quia non sunt effectibilia, nec deficiente primo, sed tantum propter demeritum voluntatis in actu peccati non coagendo voluntati nunc ad illud bonum habendum, ad quod operatus fuisset, quantum est ex se; talis ergo pœna est a Deo non infligente vel efficiente, nec deficiente primo, sed deserente, id est, naturam, quæ deficit, relinquente in suo defectu, et in omnibus defectibus consequentibus ad illum defectum, ubi includuntur multæ carentiæ perfectionum convenientium tali naturæ; si ergo pœna, quæ est peccatum, non est a Deo efficiente vel deficiente primo, sed tantum est a Deo deserente voluntatem, ratione primi demeriti, quæ deserta a Deo cadit in secundum demeritum.

Omnis pœna positiva est a Deo, sed non omnis privativa, nisi permissive vel desertive. Id est, denegante auxilia abundantiora, quia semper dat sufficientia ad omnem actum præceptum.

Ad secundum argumentum patet per idem, quia si esset pœna inflicta a Deo, non esset majus malum, sed minus, ita quod secundum peccatum est pœna inflicta a voluntate peccante, et a Deo tantum ut deserente.

COMMENTARIUS.

(o) *Ad quæstionem tertiam in ordine dico,* etc. Arguit Doctor a fortiori, quod si privatio boni commodi sit pœna, multo magis boni justitiæ. Hoc patet, quia privationes dicuntur distingui per habitus, et etiam intendi, ita quod quanto habitus est convenientior naturæ, tanto privatio illius est disconvenientior; cum ergo habitus justitiæ sit convenientior naturæ, ergo, etc. Et accipio habitum sive actum justitiæ, pro actu moraliter bono, et talis actus est a voluntate secundum affectionem justitiæ, id est, secundum libertatem, qua vere conformatur primæ regulæ, ut exposui *d.* 6. *q.* 24. Actus vero commodi, quo volo mihi aliquid tanquam commodum absolute est bene actus voluntatis li- 16.

beræ, sed non secundum affectionem justitiæ, inquantum supple, est conformis voluntati divinæ; sed inquantum est conformis sibi ipsi sumptæ secundum appetitum naturalem sive commodi, sequitur quod privatio actus justitiæ sive actus moraliter sumpti sit simpliciter major pœna, quam privatio cujuscumque boni commodi, quia actus justitiæ sive moralis, est magis conveniens voluntati sumptæ secundum suam perfectionem maximam, quæ est affectio justitiæ, quam affectus cujuscumque commodi sit sibi conveniens; et ex hoc elicio unum a Doctore, quod melius est simpliciter voluntatem secundum affectionem justitiæ habere actum moralem et habitum justitiæ, quam habere quodcumque commodum quantumcumque magnum, et sic propositum, etc. Et teneo firmiter quod si daretur aliqua voluntas habens habitum justitiæ, et si poneretur in maximis tormentis corporalibus esset sibi simpliciter minor pœna et tristitia quam esset voluntati habenti deformitatem peccati, quantumcumque positæ in corporalibus deliciis, de hoc *in 4. dist.* 46.

17. Nota. (p) *Et inde est, quod pœna dicitur ordinare culpam*, etc.

Nota in ista littera, quia dicit Doctor quod quando Deus non vult auferre culpam, tunc est melius simpliciter animæ culpabili esse in pœna quæ non est tantum malum formaliter, quantum est culpa; nam eadem privatio dicitur culpa et pœna ut est a voluntate libera; pœna vero ut informat voluntatem, et sic omnis pœna est voluntaria. Dicit ergo Doctor, quod melius est talem naturam culpabilem esse sub pœna quam non, quia ut est sub pœna, illa ordin t culpam, et ita est ibi aliquod bonum, puta bonum ordinis, et ideo Doctor dicit *in 4. d. 1. q. 1.* quod melius est simpliciter peccatorem esse sub pœna, quam non. Et quod dicit quod *ista pœna non est tantum malum formaliter, quantum est culpa,* dubitatur ex quo eadem privatio rectitudinis dicitur pœna et culpa, quomodo ut culpa sit majus malum formaliter, et ut pœna minus? Dico, quod ut eadem privatio consideratur, ut est pœna ipsius peccatoris et ut ordinativa ipsius culpæ, includit aliquod bonum, quod est ordinare culpam; ut vero eadem privatio consideratur ut est defective a voluntate libera, est tantum malitia et deformitas.

(q) *Quia ipse non dedit gratiam antecedenter*, etc. Si dicatur, nonne dat gratiam antecedenter in pœnitentia, Deus enim disposuit semper voluntati disponenti se, sive pœnitentiam agenti de peccato dare gratiam antecedenter, et si disponit se, dat illam consequenter. Dico, quod Doctor non negat hîc quin det gratiam antecedenter, sed non eo modo dat, quo dat rectitudinem, nam rectitudo danda virtualiter continetur in voluntate nostra, tanquam in causa partiali, et ideo voluntas nostra est vere debitrix talis rectitudinis, quia partialiter potest cooperari voluntati divinæ, licet non sit sic de gratia.

(r) *Contra, si pœna non est aliquod ens,* etc. Hîc arguit Doctor quod talis ordo non est a Deo, quia nihil est; patet, quia talis pœna quæ est privatio, nihil est, et ut est ordinativa culpæ, talis ordo fundatur in pœna, et sic nihil erit, quia subjectum illius nihil est, et sic talis ordo non erit a Deo.

DISTINCTIO XXXVIII.

(*Textus Magistri Sententiarum.*)

De voluntate et fine, ex quo et ipsa judicatur.

A. ubium 1. ug. lib. Trinit. 12. c. 6. text. 3.

Post prædicta de voluntate ejusque fine disserendum est. Sciendum igitur est, quod ex fine suo, ut ait Augustinus voluntas cognoscitur, utrum recta, an prava sit. Finis autem bonæ voluntatis beatitudo est, vita æterna, Deus ipse. Malæ vero finis est aliud. scilicet mala delectatio, vel aliquid aliud, in quo non debet voluntas quiescere. Finem bonum insinuat Propheta dicens: *Omnis consummationis vidi finem,* etc. Charitas ergo, cujus *latum mandatum est,* finis *consummationis est,* id est, omnis bonæ voluntatis et actionis, ad quam omne præceptum referendum est. Unde Augustinus *in Enchiridio*: « Omnia præcepta divina referuntur ad charitatem, de qua dicit Apostolus: *Finis præcepti est charitas de corde puro et conscientia bona et fide non ficta.* Omnis itaque præcepti finis charitas est, id est, ad charitatem refertur omne præceptum. Quod vero ita fit vel timore pœnæ, vel aliqua intentione carnali, ut non referatur ad charitatem, quæ est dilectio Dei et proximi, nondum fit quemadmodum oportet fieri, quamvis fieri videatur. Tunc enim recte fiunt quæ mandat Deus et quæ consilio monet, cum referuntur ad dilectionem Dei et proximi. » His verbis aperte insinuatur, quis sit rectus finis voluntatis, sive actionis scilicet charitas, quæ et Deus est, ut supra ostendimus.

sal. 118. 96.

ubium 2. Cap. 121. 3. 1. im. 1. 5. Lib. 1. d. 17.

Quod Deus est finis omnis bonæ actionis, quia charitas est, nec tantum Spiritus sanctus, sed etiam Christus et Pater, nec hi sunt tres fines, sed unus.

Qui ergo charitatem sibi ponit finem, Deum sibi ponit finem; unde et *Christum finem legis ad justitiam* dicit Apostolus esse *omni credenti.* Et recte dicitur Christus *finis legis ad justitiam,* quia, ut ait Augustinus *in libro Sententiarum Prosperi*: « In Christo lex justitiæ non consumitur, sed impletur. Omnis enim perfectio in ipso est, ultra quem non est quo spes se extendat. Finis fidelium Christus est, ad quem cum pervenerit currentis intentio, non habet quo possit amplius venire, sed habet in quo debeat permanere. » Finis ergo rectus atque supremus Deus Pater est, et Filius, et Spiritus sanctus; neque hi tres sunt tres fines, sed unus finis, quia non tres Dii, sed unus Deus.

B. Rom. 10.4. Ibid. c. 206.

Dubium 3.

Quod omnes bonæ voluntates unum habent finem, et tamen quædam diversos fines sortiuntur.

C. Aug. c. 6. Ibidem. Matt. 22. 13. Sed quæritur, utrum omnes bonæ voluntates unum tantum habeant finem? De hoc Augustinus *in* 2. *lib. de Trinit. ita ait* : Aliæ atque aliæ voluntates suos proprios fines habent, qui tamen referuntur ad finem illius voluntatis, qua volumus beate vivere et ad eam pervenire vitam, quæ non referatur ad aliud, sed amanti per seipsam sufficiat ; quemadmodum voluntas *videndi* finem habet visionem, et voluntas *videndi fenestram* finem habet fenestræ visionem ; altera vero est voluntas per fenestram *videndi transeuntes,* cujus item finis est visio transeuntium. Ad quod etiam prædictæ referuntur voluntates. » Item : « Rectæ sunt voluntates omnes sibimet religatæ, si bona est illa, ad quam cunctæ referuntur. Si autem prava est, pravæ sunt omnes ; et ideo rectarum voluntatum connexio iter quoddam est ascendentium ad beatitudinem, quod certis velut passibus agitur ; pravarum autem et distortarum voluntatum implicatio vinculum est, quo alligabitur qui hoc agit, ut *projiciatur in tenebras exteriores.*» His auctoritatum testimoniis evidenter monstratur, plures in fidelibus rectas esse voluntates, proprios ac diversos fines habentes, et tamen unum eumdemque, quia omnes referuntur ad unum, qui est finis finium, de quo paulo ante diximus, ita e converso forte est et in malis.

Quædam huic sententiæ videntur adversari.

Verumtamen huic sententiæ, qua dictum est, fidelium quasdam rectas voluntates diversos fines sortiri, et tamen ad unum referri ; videtur obviare quod alibi Augustinus monet, ne scilicet nobis duos fines constituamus, ita inquiens *in lib. de sermone Domini in monte :* « Non debemus ideo evangelizare, ut manducemus, sed ideo manducare, ut evangelizemus, ut cibus non sit bonum, quod appetitur, sed necessarium, quod adjicitur, ut illud impleatur : *Quærite primum regnum Dei, et hæc omnia adjicientur vobis.* » Non dixit : « *Primum quærite regnum Dei,* et deinde, *quærite ista,* quamvis sint necessaria, sed ait : *hæc omnia adjicientur vobis,* id est, hæc consequentur, si illa quæritis ; ne, cum ista quæratis, illinc avertamini, aut ne duos fines constituatis, ut et regnum *propter se* appetatis, et ista necessaria *propter illud.* Ergo propter regnum Dei tantum debemus operari omnia, non *solam,* vel *cum regno Dei* mercedem temporalem meditari. » Ecce hîc aperte dicit, ne duos fines nobis constituamus, sed unum tantum, id est, *regnum Dei,* cum supra dixerit, bonas voluntates alios et alios proprios habere fines. D. Dubium opponitur. 2. post medium c. 24. Matth. 633. ibid. c. 12. et cap. 25.

Hîc ostenditur quomodo, licet videantur, non repugnet prædicta.

Hæc autem sibi non repugnare animadvertit qui verbis præmissis simplici oculo diligenter intendit. Qui enim dixit, ne duos fines nobis E. Solutio.

constituamus, sed omnia propter regnum Dei faciamus, ipse præmisit, quod debemus manducare, ut evangelizemus. Cum autem hoc ita facimus, actionis illius finem *Evangelium* constituimus, sed et hunc finem ad regnum Dei referimus. Manducamus enim propter *Evangelium,* et manducamus et evangelizamus propter *regnum Dei.* Duos igitur fines nobis in manducando constituimus; sed ista facientes, numquid peccamus? Absit. Nam et ipse sic facere suadet, si diligenter ejus verba inspiciamus. Cum ergo ait, ne duos fines nobis constituamus, *fines in diversa tendentes* intelligi voluit, scilicet quorum alter ad alterum non referatur; ita et cum dicit *propter regnum Dei* tantum omnia agenda, nec *cum ipso* mercedem temporalem meditandam; ita intelligendum est, ut non appetendo meditemur *cum regno* mercedem temporalem, ita quod
Mat. 6. 3. Cant. 2. 6. non *propter regnum,* sed *propter se,* ut
Matt. 6. 1. Matt. 5. 16. scilicet *regnum propter se* appetamus et *ista propter illud,* sicut ipse docet. Sicut enim petimus vitam æternam, petimusque etiam temporalia a Deo; si ea petimus propter vitam æternam, non offendimus, neque *sinistra tunc scit, quid faciat dextera,* quia mercedem temporalem non *propter se* meditamur, sed *propter regnum Dei,* ut sit *læva sub capite, et dextera in amplexu.* Alioquin si hæc temporalia *propter se* quærimus, sicut æterna, miscetur dextræ sinistra. Ideoque cum Dominus dixerit: *Attendite, ne justitiam vestram faciatis coram hominibus, ut videamini ab eis;* alibi ait: *Sic luceant opera vestra bona coram hominibus, ut glorificent Patrem vestrum qui in cœlis est.* Propter Deum ergo omnia facienda sunt ut omnia quæ facimus, omniumque fines ad eum referamus.

De differentia voluntatis et intentionis et finis.

F. De differentia secundum rationem.

Solet etiam quæri, quid distet inter *voluntatem* et *intentionem,* ac *finem.* Ad quod dici potest, inter *voluntatem* et *finem* certo atque evidenti modo distingui, quia *voluntas* est, qua volumus aliquid; finis vero voluntatis est vel *illud* quod volumus, per quod impletur ipsa voluntas, vel potius *aliud,* propter quod illud volumus. *Intentio* vero interdum pro *voluntate,* interdum pro *fine* voluntatis accipitur, quæ diligens ac pius lector in Scriptura, ubi hæc occurrunt, discernere studeat. *Finis* vero voluntatis est delectatio bona vel mala, ad quam nititur quisque pervenire. Unde Augustinus super illum locum
Psalmi: *Scrutans corda et renes,* sic Psalm. 7. 10. in medio enarrationis.
ait: « Deus solus scrutatur *corda,* id est, quid quisque cogitet, et *renes,* id est, quid quemque delectet, Ibidem.
quia finis curæ et cogitationis est delectatio, ad quam cura et cogitatione nititur quisque pervenire. » Et paulo post: Opera nostra, quæ sunt in dictis et factis, possunt homines videre, sed quo animo fiant et quo venire cupiant, solus Deus videt, qui cum videt, cor esse in cœlo, et non *delectari* nos in carne, sed *in Domino,* id est, cum bonæ sunt cogitationes et earum fines, dirigit justum. » Idem super alterius Psalmi locum illum, scilicet: *In laqueo isto, quem absconderunt,* Aug. in expositione Psal. 9. 16. post medium enarrationis.

Repetit prædicta subdens exemplum. *comprehensus est pes eorum*, dicit: « Pes animæ amor est, qui, si pravus est, dicitur *cupiditas* vel *libido;* si rectus, dicitur *charitas*. Eo movetur anima, quasi ad locum, quo tendit, id est, ad delectationem bonam vel malam, quo se supervenisse per amorem lætatur. » Finis ergo voluntatis, ut præmissum est, dicitur et illud *quod* volumus, et illud *propter quod* volumus, et intentio ad illud respicit *propter quod* volumus, et voluntas ad illud *quod* volumus, ut verbi gratia, si velim esurientem reficere, ut habeam vitam æternam; *voluntas* est, qua volo reficere esurientem, cujus finis est refectio esurientis; *intentio* vero est, qua sic ad vitam pervenire volo; *finis* vero *supremus* est ipsa vita, ad quam et alius finis refertur.

An illa intentio sit voluntas.

G. De differentia secundum rem. Dubium 4. Aug. 1. de Trin. 11. cap. 6. Sed quæritur, utrum intentio talis sit voluntas et si voluntas est, an in hoc opere sit una eademque voluntas qua volo habere vitam æternam, et qua volo reficere esurientem. Videtur nempe talis intentio esse voluntas, ut enim voluntas est qua volo reficere pauperem, ita et voluntas est qua per istud volo habere vitam. Et alia quidem videtur esse voluntas qua volo habere vitam, et alia qua pauperi subvenire volo. Sed ista ad illam refertur. « Nam etsi hoc ita placeat, ut in eo cum aliqua delectatione voluntas acquiescat, nondum est tamen illud quo tenditur, sed hoc ad illud refertur, ut illud deputetur tanquam patria civis, istud vero tanquam refectio vel mansio viatoris. » Et sunt istæ voluntates affectus sive motus mentis, quibus quasi gressibus vel passibus tenditur ad patriam. Sicut ergo altera est voluntas videndi fenestras, ut supra, docente Augustino, didicimus, altera quæ ex ista nectitur, voluntas scilicet per fenestras videndi transeuntes; ita nonnullis alia videtur esse voluntas eleemosynas dandi pauperi, alia voluntas habendi vitam. Alii autem putant, quod una sit voluntas et hîc et ibi, sed propter subjectorum multiplicitatem diversitas memoratur voluntatum. Cæterum quodlibet horum verum sit, illud nulli in ambiguum venit, quin voluntas ex suo fine pensetur, utrum recta sit, an prava, an gratia et quin nomine intentionis aliquando *finis*, aliquando *voluntas* intelligatur.

(*Finis textus Magistri.*)

QUÆSTIO UNICA.

Utrum intentio sit actus solius voluntatis ?

Alensis 2. *p. q.* 106. *m.* 1. 2. 3. D. Thom. 1. 2. *q.* 12. *art.* 1. *et hîc q.* 1. *art.* 4. D. Bonav. *art.* 2. *q.* 2. Richard. *art.* 3. *q.* 2. *Dur. q.* 2. Gabr. *q.* 1. Vasq. 1. 2. *d.* 40. Marsil. 2. *q.* 22. *art.* 2.

Circa distinctionem trigesimam octavam, in qua Magister agit de his, quæ concurrunt ad peccatum, cujusmodi sunt voluntas et intentio finis, quæritur unum: Utrum intentio sit actus solius voluntatis ? Quod non, omne per se agens agit propter finem, *ex* 2. *Phys*, ergo ex intentione. Arg. 1. Text. 48. et inde.

Arg. 2. Præterea non est distincta visio sine intentione copulante, secundum Augustinum 11. *de Trinit. c.* 2. sed potest esse distincta visio præcedens actum intellectus, et per consequens omnem actum voluntatis; ergo intentio non erit actus solius voluntatis.

Arg. 3. Præterea, *Matth.* 6. *Si oculus tuus fuerit simplex, totum corpus tuum erit lucidum.* Et ibidem: *vide ergo ne lumen, quod in te est, tenebræ sint.* Glossa exponit oculum et lumen de intentione, sed oculus et lumen pertinent ad intellectum; ergo, etc.

Arg. 4. Præterea, intentio includit relationem unius ad alterum; sed referre, sicut et conferre, est solius intellectus.

Ratio oppos. Contra Magister in littera, et præterea Augustinus 11. *de Trinit. c.* 6.

SCHOLIUM.

Ostendit intendere proprie competere potentiæ liberæ, et sic licet requirat actum intellectus, formaliter esse voluntatis, tam respectu medii quam respectu finis; quod si uno actu tendatur in medium et finem, erit simul usus et intentio.

2. Vide . Bonav. dis. præsenti. t. 1. q. 1. in olutione. ntendere quid gnificet? Respondeo, (a) primo videndum est, quid dicitur per hoc nomen *intendere. Intendere* enim dicit in aliud tendere, hoc potest accipi generaliter, sive ab alio habeat quod in illud tendat, sive a se movente se in illud. Potest etiam tendere in aliquid, sicut in objectum præsens, vel ut in terminum distantem vel absentem. Primo modo convenit omni potentiæ respectu sui objecti. Secundo modo (b), magis proprie sumitur pro illo, scilicet quod tendit in aliud, et non ducitur in illud, sed ducit se in illud; et hoc modo non potest esse alicujus potentiæ naturalis, sed tantum liberæ, quia secundum Damascenum cap. 23. *Appetitus non liber ducitur et non ducit.* Et ita est de omni potentia naturali.

Hoc ergo modo (c) proprie accipiendo *intendere,* prout scilicet dicit in aliud tendere ex se, est principaliter potentiæ liberæ; sed cum libere velle sit totius liberi arbitrii, quod includit intellectum et voluntatem secundum illam opinionem 3. *dist.* 25. hujus totius potentiæ erit intendere, et hoc si propriissime sumatur; et non erit (d) alicujus potentiæ respectu sui objecti, sed respectu finis. Et cum in omni volitione secundum Anselmum sit accipere quid et cur, *intendere* non respicit quid, sed cur, prout scilicet dicit tendentiam in aliquid ut distans per aliquid, tanquam per aliquod medium; erit igitur intentio (e) actus liberi arbitrii ratione voluntatis, et erit actus ejus, respectu ejus quod vult; quod si et voliti (f) et ejus propter quod est volitum, sit idem actus volendi, idem actus erit usus et intentio; si autem alius, intentio dicet formaliter actum istum quo tendit voluntas in finem; et materialiter actum utendi, quo refert aliud in istum finem. In omni volitione datur quid et cur, et quomodo.

Ad primum argumentum (g), patet quod procedit de *intendere,* prout dicit tendentiam alicujus determinati et terminati ab alio. 3. Intentio et usus an differunt? Ad arg. 1.

Ad secundum dico (h), quod primam visionem non causat intentio voluntatis copulans, sed tamen Ad 2. Loquitur de visione sensibili

quæ necessario est prior natura, intellectione et intentione, potest tamen esse simul cum eis duratione. Vide infr. d. 42. Quomodo cogitatio subest voluntatis.

illam potest copulare, et concedo quod in eodem instanti temporis, et ita firmando illam visionem; sed posita prima intellectione, voluntas potest se convertere et avertere respectu aliarum operationum ad copulandum vel non copulandum, et ita diversimode copulare. Neganda est igitur ista major (i), quod nulla visio distincta possit haberi sine intentione copulante, nisi intelligatur istam copulationem non esse actum concomitantem; et hoc modo neganda est ista, quod visio distincta præcedit tempore omnem intellectionem sive intentionem, licet ista natura præcedat. Vel si illa visio, quæ est sine intellectione et intentione concomitantibus, potest esse sine intentione voluntatis copulante, sicut ista, cum qua concomitatur intellectio et volitio, tunc neganda est ista propositio absolute, quod visio distincta non potest esse sine intentione copulante, nec istam negare est contra Augustinum. Vult enim quod ipsa voluntas potest aciem convertere ad objectum, et tendere in objectum, sed non vult quod nulla visio possit fieri, nisi intentio sic teneat et convertat.

Ad ultimum dico, quod conferre per modum judicii est solius intellectus, sicut et intelligere. Utendo autem sive ordinando referre unum amabile ad aliud, est voluntatis; sicut enim voluntas est reflexiva, quia immaterialis, ita et collativa, vel potens conferre suo modo vel referre.

COMMENTARIUS.

(a) *Respondeo.* Doctor respondendo ad quæstionem præmittit aliqua. Primo, quia *intentio* sumitur ab hoc quod est *intendere* (et proprie intendere est in aliud tendere) sicut multoties abstractum sumitur a concreto, ut *justitia* a *justo*. Et dicit quod tendere in aliud potest dupliciter intelligi: Primo generaliter, scilicet aut quod tendens in aliud habeat ab alio, et non a se, quod sic tendat in aliud; aut habeat a se quod sic tendat in aliud, et hoc modo est commune omni potentiæ respectu sui objecti, sive illa potentia sit naturalis sive libera, sive sit potentia cognitiva sive appetitiva. Nam si est tantum cognitiva, sive intellectiva, sive sensitiva, sive etiam sit appetitiva et non libera, et sive talis sit tantum naturalis sicut appetitus naturalis, sive tantum sequens cognitivam sensitivam, sicut est appetitus sensitivus, omnis talis habet ab alio quod tendat in objectum suum, differenter tamen, quia potentia cognitiva tendit in objectum mediante actu suo, et similiter omnis appetitiva sensitiva; sed appetitiva naturalis tantum non tendit in objectum mediante aliquo actu elicito, sed tantum sola inclinatione, et hoc patet a Doctore *in quarto, dist.* 49. *quæst.* 9.

1. Tendere in aliud potest dupliciter intelligi.

2. Adverte

Adverte etiam quod istæ potentiæ cognitivæ et appetitivæ sensitivæ dicuntur ab alio habere quod tendant in aliud, pro quanto non habent actum, quo tendunt in potestate sua; et quod sic intelligat satis patet in littera. Si enim intelligeret quod nullo modo causarent actum, quo tendunt in objectum, sed quod simpliciter causaretur ab alio, statim contradiceret sibi, quia expresse vult quod appetitus sensitivus, de quo minus videtur, sit causa saltem partialis sui actus, vide Doctorem

in primo, dist. 17. Dicuntur ergo habere ab alio pro quanto non habent actum quo tendunt in potestate sua; et hoc patet per Damascenum *cap.* 33. appetitus non liber ducitur et non ducit, id est, non libere elicit actum, licet sit causa actus, ut glossat Doctor *in primo ubi supra.*

(b) *Secundo modo.* Secundo accipitur *tendere* specialiter et magis proprie, scilicet restringendo se ad unum membrum, scilicet prout habet a se quod tendat in aliud, id est, prout habet in potestate sua actum, quo tendit in objectum; et hoc modo competit, soli voluntati, cum ipsa sola habeat actum in potestate sua. Et nota, quod cum accipitur generaliter, accipitur prout est commune utrique membro, scilicet habere ab alio, vel habere a se quod tendat in objectum, sed specialiter accipitur prout seorsum accipitur pro altero membrorum, id est, tendere non libere ut convenit omni potentiæ cognitivæ et appetitivæ, naturali vel sensitivæ, ut supra dixi, et tendere libere ut tantum convenit voluntati; hoc tamen secundum membrum est magis proprie quam primum, quia hoc est in potestate tendentis, primum non.

3. Objectum est duplex. Secundo præmittit, quod objectum est duplex, scilicet præsens vel absens. In proposito accipitur objectum præsens non præcise, ut aliqui exponunt, prout scilicet est præsens in se, vel in specie intelligibili, quia ut potentia tendit in objectum, non potest in illud tendere, nisi habeat illud præsens, vel in se, vel in specie intelligibili, vel in aliquo alio repræsentativo. Si enim est potentia cognitiva habet illud præsens in se, ut tendit in illud actu cognoscendi intuitivo, et habet illud præsens in alio ut tendit in illud actu intelligendi abstractivo. Si vero est potentia appetitiva sensitiva, habet illud præsens ut actu sensatum; si appetitiva libera, habet illud præsens actu intellectum, et sic nulla potentia actu tendit in objectum, nisi ut in præsens aliquo prædictorum modorum. Dico ergo, quod hic Doctor accipit objectum præsens pro objecto volito in ordine ad finem, et finis dicitur objectum absens; patet, quia quando quis vult potionem propter sanitatem, potio dicitur objectum præsens, quia potentia actu tendit in illud, cum actu eligit in ordine ad aliud, sed finis dicitur objectum absens, pro quanto potentia actu non habet illum. Eligens enim potionem actu propter sanitatem, actu non habet sanitatem, ideo sanitas dicitur objectum absens, et sic finis dicitur terminus distans vel absens.

(c) *Hoc ergo modo.* Istis præmissis, ponit Doctor duas conclusiones. Prima est, quod *intendere* proprie et principaliter est solius voluntatis, cum illa sola sit libera. Et addit,quod *libere velle est actus totius liberi arbitrii,quod includit intellectum et voluntatem, secundum illam opinionem tertiam, dist.*25. quæ ponit quod voluntas non est causa totalis sui actus, sed tantum partialis, ita quod concurrit objectum ut alia causa partialis. Et cum dicitur quod *intellectus est pars liberi arbitrii,* debet sic intelligi, si enim entitas objecti ponitur causa partialis, actus voluntatis debet intelligi de objecto actu cognito ab intellectu, ita quod actu cognosci tantum requiratur ut dispositio prævia, sicut etiam essentia divina non concurrit ad productionem Spiritus sancti, nisi prius cognoscatur ab intellectu divino; non quod sic cognosci sit ratio producendi, ut supra patuit *in primo, dist.* 2. *et* 10. *et in secundo, dist. prima, quæst.* 1. Accipiendo ergo sic objectum tale objectum dicitur intellectus, pro quanto non dicitur causa actus, nisi ut relucet in intellectu, et

4. Prima conclusio. Quid sit libere velle.

actu cognoscatur modo præexposito. Si vero non ponitur objectum causa partialis actus, sed præcise cognitio objecti, ut multi tenent, tunc intellectus accipitur præcise pro actu intelligendi, qui actus secundum Doctorem, est qualitas absoluta, ut subtiliter probat *in quodl. quæst.* 13. Et tunc esset bona difficultas, quia actus intelligendi ponitur operatio potentiæ, et operatio dicitur finis potentiæ, et non potentia productiva, ut satis patet *in primo, dist.* 2. et tamen si ponatur causa partialis actus volendi, tunc habet rationem potentiæ productivæ, sicut et calor dicitur potentia productiva. Sed hæc difficultas cum solutione alibi apparebit.

5. Secunda conclusio. (d) *Et non erit* Secunda conclusio: *Intendere* non est actus alicujus potentiæ respectu sui objecti, sed respectu finis. Hic Doctor non negat finem esse objectum potentiæ,quia respectu voluntatis tam finis, quam ordinata ad finem, sunt objectum voluntatis, cum contineantur sub objecto adæquato voluntatis, ut satis patet a Doctore *in primo, dist.* 3. *quæst.* 3. *et in quarto, dist.* 49. ubi ponit idem objectum, sub eadem ratione formali respectu intellectus et voluntatis. Accipit ergo hic *objectum* pro ente ad finem, in quod immediate tendit, ut in objectum præsens, modo præexposito; et hoc modo finis non dicitur objectum, quia potentia tendit in illud, ut in terminum distantem vel absentem, ut supra patet. Sive *objectum* in proposito accipitur pro volito absolute, ita quod dicitur quid volitum, ut potio absolute est quid volitum, sed finis non est sic volitus, imo est terminus. Si enim quæritur, cur Franciscus vult potionem, respondetur, quod propter sanitatem, et sic intendere non respicit *quid,* sed *cur,* prout scilicet *intendere* dicit tendentiam in aliquid, ut distans, scilicet in finem per aliquid tanquam per aliquod medium, scilicet per ipsum objectum volitum propter finem.

(e) *Erit igitur intentio actus liberi arbitrii ratione voluntatis*, id est, quod erit actus libere elicitus ratione voluntatis. Licet enim talis actus sit a voluntate et intellectu, modo supra posito, non tamen dicitur libere elicitus, nisi tantum ratione voluntatis. Sequitur, *et erit actus ejus respectu ejus quod vult*, id est, quod intentio erit actus voluntatis etiam respectu ejus quod vult, id est, respectu objecti voliti propter finem, ita quod intentio principaliter et quasi formaliter, est actus voluntatis respectu finis, et minus principaliter et quasi materialiter, erit ipsius voluntatis respectu ordinati ad finem. Intentio enim includit, et actum respectu finis, et actum respectu ordinati ad finem. Unde proprie non dicitur intentio respectu finis absolute sumpti, si quis enim absolute tendit in sanitatem, non dicitur talis actus proprie intentio; imo tunc sanitas sic absolute volita, dicitur objectum, quia et voluntas respicit tale objectum ut *quid* et non *cur*. Intentio ergo proprie est cum quis vult potionem propter sanitatem.

(f) *Quod si et voliti, et ejus propter quod est volitum,* etc. Vult dicere, quod si volitio finis et entis ad finem (ut cum quis vult dare panem propter Deum, vel cum quis diligit proximum propter Deum) sint tantum unus actus, quo scilicet diligit proximum et Deum, sed proximum in ordine ad Deum, tunc ille actus diligendi dicitur usus et intentio, nam uti proprie est assumere aliquid in facultatem voluntatis propter aliud, id est, est velle aliquid propter finem; et hoc modo usus et intentio nullo modo differunt ab invicem. Si vero dilectio proximi et dilectio Dei, cum scilicet diligo proximum pro- 6. Quid sit proprie intentio.

pter Deum, sint actus distincti, tunc intentio dicet formaliter actum, quo voluntas tendit in finem, non tamen ut in finem absolute, et in se consideratum, ut supra dixi, sed ut quo tendit in finem, præsupponendo alium actum, quo tendit in aliquid propter finem; et sic intentio formaliter respicit *cur,* et materialiter respicit actum utendi, quo refert aliud in istum finem, id est, quod respicit illum actum, puta dilectionem proximi, qua ipsum diligo in se absolute præcise in ordine ad Deum dilectum. Et hoc est quod dicit Doctor.

[...]n intentio [...]it solius [...]oluntatis.

Ad argumenta principalia. Primo arguit
7. probando quod intentio non sit solius voluntatis, et primo sic : Omne agens propter finem agit ex intentione, patet, quia agens propter finem intendit finem, aliter non ageret propter finem. Sed omne per se agens agit propter finem, patet per Philosophum *secundo Phys. text. com.* 8. et dicitur omne per se agens, quod agit per formam quam in se habet, quæ forma est principium formale agendi, ut exposui *in prolog. quæst. prima, et dist.* 2. *primi,* modo sunt plura talia agentia præter voluntatem, ut patet.

Secundo arguit sic : Datur visio distincta, puta albedinis, prior omni actu voluntatis tam elicito quam imperato; ergo datur intentio prior omni actu voluntatis, ergo intentio non est actus solius voluntatis. Antecedens patet, quia actus potentiæ sensitivæ ut potentiæ visivæ, est simpliciter prior actu intellectus. Tum, quia nihil est in intellectu, quin prius fuerit in sensu, et omnis doctrina fit ex præexistenti cognitione sensitiva, ut patet *in primo Poster. et primo Metaph. in proœmio.* Tum, propter ordinem potentiarum, quia nunquam potentia intellectiva operatur, quin prius aliqua sensitiva operata fuerit, et hoc satis patet *in primo, dist.* 3. *quæst.* 3. *et in proœmio Metaph.* si ergo cognitio sensitiva est prior actu intelligendi, erit etiam prior actu volendi, patet, quia volitio objecti præsupponit necessario cognitionem illius, quia voluntas non fertur nisi in præcognitum. Patet ergo antecedens, et consequentia probatur per Augustinum 2. *de Trinit. cap.* 2. qui vult quod non potest esse distincta visio sine intentione copulante; ergo in illo priori quo ponitur visio coloris distincta ponitur intentio copulans.

(g) *Ad primum argumentum.* Respondet Doctor ad primum, quod procedit de *intentione* sive de *intendere*, prout dicit tendentiam alicujus determinati et terminati ab alio. Hæc tamen responsio debet sane intelligi, quia si intelligatur de omni per se agente, tunc non est vera, cum etiam voluntas sit per se agens cum sit agens a proposito, imo tale est magis per se agens, cum habeat actionem in potestate sua, et etiam cum agat propter finem necessario præcognitum ab ejus intellectu; intelligitur ergo responsio de omni per se agente alio a voluntate, quod non habet actum in potestate sua, ut supra patuit. 8. Nota.

(h) *Ad secundum dico* primo, quod consequentia est falsa, loquendo de intentione proprie accepta. Nec hoc vult Augustinus, vult enim quod ipsa voluntas potest aciem, puta potentiæ visivæ, convertere ad objectum, et tendere in objectum, sed non vult quod nulla visio possit fieri nisi intentio sic tendat et convertat, imo potest esse visio distincta coloris absque hoc, quod voluntas teneat aciem potentiæ visivæ in tali colore; et hoc patet, quia hoc minus videtur de cognitione intellectus, et tamen stat distincta cognitio intellectus, respectu alicujus objecti, et tamen non sequitur necessario quod voluntas copulet vel teneat intellectum in tali cognitione.

Brevius tamen potest dici, etmagis ad solutionem argumenti, quia si Augustinus loquitur de intentione, quæ est actus voluntatis, et quod visio distincta non potest haberi sine tali intentione copulante, habetur propositum, quia talis intentio copulans est actus solius voluntatis.

Si vero loquitur de intentione, quæ non est actus voluntatis, sed ut est actus alterius potentiæ, patet tunc quod non loquitur de intentione proprie sumpta, quæ est actus potentiæ liberæ, ut supra patet. Doctor tamen in hac responsione intendit ostendere, quod bene potest esse distincta visio absque intentione copulante, prout intentio copulans est actus voluntatis, ita quod talis intentio copulans non est prior visione, imo loquendo de prima visione alicujus objecti respectu talis visionis, non potest esse prior, nec tempore, nec natura, sed necessario est posterior natura, et hoc propter ordinem potentiarum; potest tamen esse simul in eodem instanti temporis, sed non simul in eodem instanti naturæ.

9. Declaro tamen hanc litteram, cum dicit: *primam visionem non causat intentio copulans*, et cætera. In hac littera sunt plura notanda : Primo, notanter dicit Doctor quod *prima visio non causatur a voluntate copulante,* non intendit hîc quod aliqua visio possit immediate causari a voluntate, quia nulla causatur ab ea, nec prima, nec secunda, ita quod in essendo simpliciter dependeat a voluntate, imo omnis talis præcise causatur ab objecto, et potentia visiva. Sed accipit hîc *causare* improprie pro quanto, scilicet potest copulare potentiam objecto sive convertere potentiam objecto, et similiter firmare potentiam in objecto; quando ergo voluntas imperat potentiæ visivæ ut videat colorem, talis visio sic imperata dicitur suo modo causari a voluntate, licet proprie causetur a potentia et objecto; et similiter cum voluntas imperat potentiæ visivæ ut sistat in tali visione, et quod continuet illam, talis visio sic continuata dicitur suo modo causata a voluntate, licet proprie causetur et continuetur a potentia, et objecto. Loquendo ergo de ista causatione voluntatis, dicit Doctor quod prima visio non potest sic causari, quia voluntas non potest imperare primam visionem, sicut nec primam intellectionem, ut supra patuit *dist.* 9. et infra patebit *dist.* 42. Sicut ergo prima intellectio coloris necessario præsupponit primam visionem illius propter ordinem potentiarum, quia color pro statu isto necessario prius, saltem natura, videtur, quam intelligatur; sic actus voluntatis, et elicitus et imperatus necessario præsupponit primam visionem coloris, cum necessario præsupponat primam intellectionem, et sic patet quomodo voluntas non potest imperare primam visionem. Posita tamen prima visione alicujus coloris in aliquo instanti temporis, in eodem instanti potest voluntas imperare continuationem illius, et sic firmare potentiam in tali visione, et hoc modo copulare, sed hoc non potest in eodem instanti naturæ. Nam prius natura est visio coloris, et posterius natura intellectio ejusdem, et magis posterius natura est volitio, et sic in aliquo instanti, posteriori natura ipsa prima intellectione, et prima visione potest copulare intellectum objecto; et similiter sensum, scilicet firmando intellectum in illa prima cognitione coloris, et sensum in illa prima visione. Nunquam tamen voluntas posset immediate firmare sensum in visione objecti nisi prius intellectus haberet intellectionem ejusdem.

Prædicatorum exemplum.

Secundo dicit quod habita prima visione objecti, et prima intellectione ejusdem, quod tunc voluntas potest se con- 10.

vertere et avertere respectu aliarum operationum ad copulandum vel non copulandum. Vult dicere, quod respectu secundæ visionis et secundæ intellectionis, potest voluntas habere aliquam causalitatem, id est, quod potest imperare secundam visionem, et similiter secundam intellectionem ejusdem objecti, et similiter potest avertere intellectum, et similiter sensum ab uno objecto, et convertere ad aliud objectum, et hoc magis infra patebit *dist.* 42.

(i) *Neganda est igitur ista major.* In hac littera ponit duo. Primum est, quod ista propositio est falsa, scilicet *nulla visio distincta potest haberi sine intentione copulante,* et hoc accipiendo intentionem proprie prout est actus potentiæ habere ; et quod sit falsa, patet, quia prima visio non potest imperari a voluntate, licet ejus continuatio possit imperari, ut supra patuit. Secunda propositio est ista : *nulla visio distincta potest haberi, quin ad ipsam possit in eodem instanti temporis, licet posterius natura concomitari intentio voluntatis firmans illam visionem,et continuans,* ut supra patuit. Formetur ergo sic syllogismus : Nulla visio distincta potest esse sine intentione copulante, sed potentia visiva respectu cujuscumque coloris potest habere visionem distinctam; ergo nulla talis visio potest esse sine intentione copulante. Si major intelligatur, quod omnis visio sit necessario imperata a voluntate, falsa est, quia prima visio non est imperata, ut supra patet. Si vero intelligatur, quod nulla visio potest esse, quin ad ipsam possit concomitari intentio copulans sive firmans, conceditur, quia in eodem instanti temporis quo ponitur visio prima, potest poni cognitio et intentio voluntatis imperans continuationem talis visionis. Si vero intelligatur sic, quod talis intentio copulans necessario concomitatur visionem in eodem instanti temporis, propositio est falsa, quia potest esse visio sine tali intentione, ut supra patuit ; et hoc patet per litteram sequentem.

Ad secundum patet responsio, quia glossa accipit ibi *intentionem* prout est actus totius liberi arbitrii, et hoc modo pro quanto includit intellectum, modo præexposito in principio quæstionis, dicitur intentio oculus et lumen.

Ad ultimum dicit quod conferre per modum judicii est solius intellectus, sicut et intelligere. De hoc vide Doctorem infra *dist.* 41. *et in* 1. *dist.* 52.

DISTINCTIO XXXIX.

(*Textus Magistri Sententiarum.*)

Quare voluntas dicitur peccatum, cum sit de naturalibus, quorum nullum aliud peccatum est.

A. Cfr. dist. XXXVII. lit. A. B. C. Hîc autem oritur quæstio satis necessaria, ex superioribus causam trahens. Dictum est enim supra, voluntatem inesse naturaliter homini, sicut intellectus et memoria. Quæ autem homini naturalia sunt, quantumcumque vitientur, bona tamen esse non desinunt, quia non valet vitium bonitatem, in qua Deus eam fecit, penitus consumere, ut, verbi gratia, intellectus vel ratio et ingenium ac memoria, etsi vitiis peccatis obnubilentur et corrumpantur, bona tamen sunt nec peccata nominantur, sicut Augustinus de ratione, quæ est imago Dei, in qua facti sumus, evidenter ostendit *in* 15. *de Trinit.* « Hæc est, inquit, imago, in qua homines sunt creati, qua cæteris animalibus præsunt; quæ creatura, (Aug. c. 8.) in rebus creatis excellentissima, cum a Deo justificatur, a deformi forma in formosam mutatur formam. Erat enim etiam inter vitia natura bona ». Hæc autem imago, ratio est vel intellectus. Cum ergo (Quæstio.) voluntas de naturalibus sit, quare (Resp. 1.) ipsa non semper bonum est, etsi aliquando vitiis subjaceat? Ad hoc facile respondent qui dicunt, omnia quæ sunt, inquantum sunt, bona esse, quia et ipsam voluntatem, inquantum est, vel inquantum voluntas est, ut supra posuimus, bonum esse asserunt, sed inquantum inordinata est, mala est et (Dist. XXXV. lit. C.) peccatum. Ubi potest abera istionabiliter quæri : Si voluntas, in- (Replicatur.) quantum inordinata est, peccatum est, quare ergo intellectus, ratio et ingenium et hujusmodi, cum inordinata sunt, peccata non sunt? Inordinata vero sunt, sicut voluntas, cum ad rectum finem non tendunt, eorumque actus prævaricationes. Ad quod illi dicunt, *vo-* (Respons.) *luntatis* nomine aliquando *vim*, scilicet naturalem potentiam volendi, aliquando *actum* ipsius vis significari. *Vis* autem ipsa, naturaliter animæ insita, nunquam peccatum est, sicut nec vis memorandi vel intelligendi; sed *actus* hujus vis, qui et *voluntas* dicitur, tunc peccatum est, quando inordinatus est.

Quare actus voluntatis sit peccatum, si actus aliarum potentiarum non sint peccata?

B. Sed adhuc quæritur, quare hujus naturalis potentiæ actus peccatum sit, si aliarum potentiarum actus peccata non sunt, scilicet potentiæ memorandi, cujus actus est memorare, et potentiæ intel-

ligendi, cujus actus est intelligere? Adhuc opponitur. Ad quod et ipsi dicunt, quia alterius generis est actus ille voluntatis quam actus memoriæ vel intellectus. Hic enim actus est ad Resp. 1. aliquid adipiscendum, vel non amittendum, qui non potest esse de malis, quin sit malus. *Velle* Dubium 1. enim mala malum est, sed *intelligere* vel *memorare* mala malum non est; quamvis eorum quidam etiam hos actus esse malos interdum non improbe asserant. Memorat enim interdum quis malum, ut faciat, et quærit intelligere verum, ut sciat impugnare. Ecce qualiter solvitur præmissa quæstio ab his, qui tradunt, omnia esse bona, inquantum sunt. Qui vero dicunt, voluntates malas peccata esse et nullo modo bona; Resp. 2. brevius respondent dicentes actum voluntatis non esse de naturalibus, sed vim ipsam et potentiam volendi, quæ semper bonum est et in omnibus est, etiam in parvulis, in quibus nondum est ejus actus.

Quomodo intelligendum sit illud: et homo etiam qui servus est peccati, naturaliter vult bonum.

C. Quæstio Ambros. cap. 18. commentarii ad 7. cap. ad Rom. Præterea quæri solet, quomodo intelligendum sit quod ait Ambrosius, exponens illud verbum Apostoli : *Non enim quod volo illud ago, sed quod nolo, illud facio.* Dicit enim quod « homo, subjectus peccato, facit quod non vult, quia naturaliter vult bonum. Sed voluntas hæc semper caret effectu, nisi gratia Dei adjuvet et liberet. » Si homo subjectus peccato est, vult quidem malum et operatur, quia *servus est peccati,* et ejus voluntatem, sicut Dist. XXV. lit. K. supra dixit Augustinus, libenter facit; quomodo ergo naturaliter vult bonum? An est eadem voluntas, id est, idem motus, qua libenter peccato servit, et qua naturaliter vult bonum? Si non est eadem voluntas, quæ ergo istarum est, quæ, cum homo justificatur, a Dist. XXVI. servitute peccati liberatur? Ut e- lit. A. nim superius disseruimus, gratia Dei voluntatem hominis liberat et adjuvat, quæ voluntatem hominis præparat adjuvandam et adjuvat præparatam. Sed quæ est illa voluntas? An illa quæ naturaliter vult bonum? an quæ libenter servit peccato, si tamen duæ sunt voluntates? Proposita est quæstio profunda, quæ varia a diversis expositione determinatur. Alii enim dicunt, duos esse motus; *unum,* quo Resp. 1. Aug. vult bonum *naturaliter.* Quare *natu-* cap. 25. *raliter* et quare *naturalis* dicitur? Quia talis fuit motus naturæ humanæ in prima conditione, in qua creati sine vitio sumus, quæ proprie *natura* dicitur. Fuit enim homo creatus in voluntate rectus. Unde in *Ecclesiasticis Dogmatibus* scriptum est : « Firmissime tene, primos homines bonos et rectos esse creatos cum libero arbitrio, quo possent, si vellent, propria voluntate peccare; eosque non necessitate, sed propria voluntate peccasse. » Recte igitur dicitur homo *naturaliter* velle bonum, quia in recta et bona voluntate conditus Dubium 2. est. Superior enim *scintilla rationis,* quæ etiam, ut ait Hieronymus « in Cain non potuit extingui » bonum semper vult et malum odit. *Alium*

Hier. in comment. ad 1. cap. Ezech. super eo loco : Et scintilla quasi aspectus æris candentis. autem dicunt esse motum mentis, quo mens, relicta superiorum lege, subjicit se peccatis eisque oblectatur. Iste motus, ut aiunt, antequam alicui adsit gratia, dominatur in homine et regnat alterumque deprimit motum; uterque tamen ex libero arbitrio est. Veniente autem gratia, ille malus motus eliditur, et alter naturaliter bonus liberatur et adjuvatur,
Dubium 3. ut efficaciter bonum velit. Ante gratiam vero, licet naturaliter velit homo bonum, non tamen absolute concedi oportet, bonam habere voluntatem, sed potius malam.
Resp. 2. Alii autem dicunt, unam esse voluntatem, id est, unum motum, quo *naturaliter* vult homo bonum et *ex vitio* vult malum eoque delectatur; et inquantum vult bonum, *naturaliter* bonus est, inquantum malum vult, malus est.

(*Finis Textus Magistri.*)

QUÆSTIO I.

Utrum synderesis sit in voluntate ?

Alensis 2. *p. q.* 7. *m.* 1. *et* 2. D. Thom. 1. *p. q.* 79. *a.* 12. 13. *ubi* Cajet. Conrad. D. Bonav. *hîc a.* 2. *q.* 1. *et* 2. Richard. *art.* 3. *quæst.* 1. *et* 2. Durand. *quæst.* 4. Gabr. *quæst.* 2. *art.* 3. Cord. *l.* 3. *quæst.* 1. Henr. *quodl.* 1. *quæst.* 18. Vasq. 1. 2. *d.* 59.

Circa distinctionem trigesimam
1. nonam, quæruntur duo : primo,
Arg. 1. utrum synderesis sit in voluntate ? Quod sic, semper enim remurmurat malo; remurmurare est voluntatis.

Præterea, voluntas necessario
Arg. 2. vult commoda. Secundum Anselmum *de Concordia,* 26. *et* 24. *commoda non velle nequit;* ergo æque necessario vult justitiam, quia justitia est perfectio æque conveniens sibi, si ut commodum. Sed illud, quo homo necessario inclinatur in justitiam, ponitur synderesis; ergo aliquid est in voluntate, quod potest poni synderesis.

Præterea, voluntas naturalis necessario vult illud in quod tendit, Arg. 3.
quod patet *ex* 13. *de Trin. cap.* 5. ubi vult Augustinus quod certum est omnes velle beatitudinem propter inclinationem naturalem ad illam, quod non esset certum, si voluntas non necessario vellet eam ; ergo naturaliter volitum est necessario volitum. Sed justitia est naturaliter volita a voluntate, quia est perfectio ita naturalis voluntati, sicut commodum, ergo est necessario volita; debet ergo illud poni in voluntate, quod ponitur necessario principium inclinandi voluntatem ad justitiam, hoc est synderesis; ergo, etc.

Præterea, natura inferior, puta Arg. 4.
irrationalis, habet principium tendendi in illud, quod sibi convenit recte, secundum naturam suam; ergo et voluntas habebit necessario principium tendendi in justitiam, quæ sibi convenit ex natura sua.

Oppositum vult Magister in littera adducens Hieronymum super Ezechielem, quod superior portio rationis est synderesis; ergo est in superiori portione rationis; ergo in intellectu, qui intendit contemplationi. Ratio opposit.

SCHOLIUM.

Posita ratione ad oppositum, hîc resolvitur quæstio hæc in seq. a num. 4. ubi resolvuntur argumenta hîc posita.

QUÆSTIO II.

Utrum conscientia sit in voluntate?

Alensis 2. *p. q.* 77. *m.* 3. *et per totum*. D. Thom. 1. *p. q.* 79. *a.* 13. D. Bonav. *hîc. a.* 1. *q.* 1. *et* 2. Richard. 2. *q.* 1. 2. *et* 3. Gabr. *q.* 1. *dub.* 1. Vasq. 1. 2. *d.* 59.

1. Arg. 1. Secundo quæritur, utrum conscientia sit in voluntate? Quod sic, ad Hebr. 13. *Confidimus enim quod bonam conscientiam habemus;* bonitas pertinet ad voluntatem; igitur et conscientia.

Arg. 2. al. conscientiosus. Præterea, si esset in intellectu, tunc plus sciens de agibilibus, esset plus * conscientiatus; consequens est falsum; ergo et antecedens.

Ratio opposit. Actus conscientiæ. Ad oppositum, *Ecclesiastes* 7. *Scit enim conscientia tua, quia et tu crebro maledixisti aliis.* Hoc etiam patet de actibus conscientiæ, qui sunt testificare, accusare, judicare, etc. quæ omnia pertinent ad rationem et intellectum; ergo, etc.

Henr. quodl. 18. q. 1. Hîc dicitur, quod lex naturæ principia naturalia agendorum continet, et dicit quod synderesis est pondus voluntatis, conscientia vero ejusdem habitus; quære.

Additio. Unde formetur recta ratio agendorum. *Hîc est primo notandum, quod non sunt idem in operandis ratio recta et conscientia. Ex universalibus enim regulis operandorum, quæ sunt de dictamine legis naturæ, quasi ex propositione majori, et particularibus operandis sumptis sub illis regulis universalibus consilio rationis, quasi ex minori propositione, formatur ratio recta operandorum particularium. Sed nondum ex hoc habetur operandi conscientia, quia tunc omnis habens operandorum notitiam haberet de operando conscientiam, et habens majorem notitiam, haberet de operando conscientiam strictiorem, quod falsum est, quoniam videmus sæpius habentes majorem operandorum notitiam minorem habere operandi conscientiam; et hoc ideo, quia conscientia ad partem animæ cognitivam non pertinet, sed ad affectivam, sicut enim in cognitiva sunt lex naturalis et universalis regula operandorum, et ratio recta, ut particularis; sic ex parte voluntatis est quidam universalis motor stimulans ad opus, secundum regulas universales legis naturæ; et dicitur synderesis quæ est in voluntate quædam naturalis electio, semper concordans cum naturali dictamine legis naturæ. Et ideo dicitur synderesis, hoc est conelectio, a* syn *quod est* con, *et* hæresis *quod est* electio. *Et quidam motor particularis stimulans ad opus, secundum dictamen rationis rectæ, et dicitur conscientia, quæ est in voluntate quædam electio deliberativa semper concordans cum dictamine rationis rectæ; et ideo dicitur conscientia, hoc est cum scientia, quia electio in voluntate deliberativa concordans cum scientia in ratione recta, et quæ sequuntur ibidem.* Quid synderesis secundum Henric.

SCHOLIUM.

Refutat Henricum asserentem synderesin et conscientiam esse habitus voluntatis; de synderesi affert duas rationes, de conscientia quatuor, et sunt satis claræ.

Contra istud (a) arguitur primo de synderesi, quia si ipsa habeat actum elicitum necessario tendentem in bonum et resistentem malo, et nihil tale est in voluntate, ergo ipsa non est in voluntate. Probatio assumpti, quia *dist.* 1. *primi lib.* ostensum est, quod voluntas non 2. Impugnatur Henr. q. 4. De hoc 4. d. 49. q. 9. et quodl. 16.

necessario fruitur fine ostenso, nec aliqua potentia, vel vis, vel habitus in ea potest esse principium necessario fruendi; igitur nec principium necessarium concorditer volendi principiis practicis, quæ sumuntur a fine.

Præterea (b), si esset aliqua talis potentia, vel vis, vel portio in voluntate, quæ actu elicito necessario tenderet in bonum, et resisteret malo, ipsa esset suprema in tota voluntate, quia ipsa respiceret finem ultimum, a quo sumuntur prima principia practica; igitur in potestate ejus esset ipsa voluntas, secundum quamlibet vim et portionem ejus inferiorem, ita quod ipsa movente, portio vel vis inferior obediret sibi, et conformiter moveretur; igitur ipsa impediret omne peccatum in voluntate, quia sicut ipsa necessario moveretur, ita tota voluntas necessario moveretur ad ejus motum et ab ea, et si tota voluntas esset recta, nullum peccatum esset in voluntate.

Nihil positum in voluntate potest eam necessitare ad bonum vel malum.

Conscientia fit ex uno actu non ita habitus appetitivus. quodl. 1. q. 14.

Intellectus non potest producere actum in voluntate.

Contra aliud (c) de conscientia arguitur primo, quia habitus appetitivus non generatur ex uno actu; sed ex uno syllogismo practico, deducendo evidenter aliquid conclusum ex primis principiis practicis fit conscientia; igitur non est habitus appetitivus acquisitus. Patet etiam quod non est innatus, neque portio, nec vis.

Præterea (d), quod natum est causari ab aliqua causa, non potest causari ab alia nisi virtualiter contineat perfectionem illius causæ; habitus voluntatis natus est causari ab actu voluntatis, sicut a propria causa; igitur non potest causari ab alio actu, nisi iste actus contineat in se virtualiter actum voluntatis. Sed actus intellectus non potest continere in se virtualiter actum voluntatis secundum istum, quia actus voluntatis est perfectior; igitur non potest intellectus per actum suum causare in voluntate tale pondus, quod sit quasi habitus voluntatis.

Præterea, (e) aut potest voluntas istud pondus non recipere, et tunc intellectus non erit causa ejus sufficiens; causa enim sufficiente agente sequitur effectus, maxime quando passivum est debite approximatum. Aut non potest non recipere, et tunc stante illa consideratione actuali in ratione, non potest voluntas istud pondus deponere, quia non minorem necessitatem habet ratio in conservando pondus causatum, quam in causando.

Præterea, aut necesse est voluntatem agere secundum illud pondus datum, aut non. Si sic, igitur non est libera, quia agens hujus ponderis est naturalis causa; igitur et effectus ejus erit forma naturalis; igitur necessario agens secundum illud pondus, non libere agit, quia non est in potestate ejus sic, vel aliter agere. Si non necesse est agere secundum istud pondus, quod etiam videtur velle Apostolus *ad Roman.* secundum illam Gloss. *quiquid est contra conscientiam,* etc. ex quo patet quod peccatum aliquod potest committi contra conscientiam, et tunc sequitur, quod stante conscientia perfecta, potest voluntas velle oppositum ejus, quod dictatur se-

Omne quod non est ex fide, peccatum est.

cundum illam, et ita nunquam per actum voluntatis corrumpetur iste habitus; quod videtur absurdum (f), ponendo quod sit habitus voluntatis.

COMMENTARIUS.

1. Opinio Henrici. Antequam respondeat ad quæstionem primo ponit opinionem Henrici *quodl. primo, q.* 18. qui ponit tam synderesim, quam conscientiam in voluntate ut in subjecto, ita quod synderesis est quidam habitus in voluntate, quo voluntas tendit in bonum et resistit malo. Et similiter (Quid sit synderesis.) conscientia est quidam habitus in voluntate, quo voluntas tendit in bonum particulare sive dictatum a recta ratione, sive dictatum a cognitione conclusionis syllogismi practici, et quo resistit malo particulari a notitia conclusionis syllogismi practici, dictante tale malum esse fugiendum; sed synderesis inclinat tantum conformiter notitiæ principii practici, quod sumitur a fine.

(Contra Henricum.) (a) *Contra istud.* Doctor instat contra hanc opinionem. Et primo contra hoc, quod synderesis sit subjective in voluntate, et non arguit absolute quod hoc sit impossibile, sed probat hoc esse impossibile ex aliquibus dictis Henrici. Nam ipse videtur tenere quod talis moveat necessario (An synderesis sit in voluntate.) voluntatem ad volendum bonum et resistendum malo, et hoc conformiter principio practico, eo quod sumitur a fine, sed hoc est falsum; et arguit a majori, si de quo magis videtur inesse, et non inest, ergo nec de quo minus; sed magis videtur inesse, quod voluntas necessario velit, sive fruatur ultimo fine in universali, vel ultimo fine in particulari clare viso, quam quod necessario velit dictatum a principio practico. Patet ista major, quia rectitudo principii practici sumitur ab ultimo fine, ut ipse tenet, et est verum, ut satis patet *in prologo, quæst. ultima,* ergo finis est magis rectitudo, et hoc virtualiter vel formaliter. Vide quæ exposui *in prologo, quæst. ultima.* Si ergo voluntas non vult necessario conformiter dictamini recto de ultimo fine, multo minus vult necessario conformiter principio practico, quod habet totam rectitudinem ab ultimo fine. Sed nulla voluntas creata vult necessario ultimum finem in universali, nec ultimum finem in particulari clare visum, ut subtiliter probat Doctor *in primo, dist.* 1. *quæst.* 4. et hoc idem *in* 4. *dist.* 49. *quæst.* 9. *et in quodl. quæst.* 26. Nec etiam vult ipsum necessario ut elevata per quemcumque habitum, ut habet de habitu charitatis, de quo magis videtur, quia habens charitatem, etiam intensam, non necessario vult finem clare visum, ut est probatum a Doctore *in primo, dist. prima quæst.* 4. *et in tertio, d.* 13. Ex his ergo patet quod synderesis esset habitus in voluntate necessario inclinans voluntatem ad conformiter volendum principio practico, quod tunc voluntas magis necessario vellet ultimum finem, sed non necessario vult illum; ergo nec necessario vult dictatum a principio practico.

(b) *Præterea.* Secundo instat: *si esset aliqua talis potentia, vel vis,* etc. Ista 2.
ratio est satis clara, tamen pro junioribus in via Scoti expono aliqua dicta in hac ratione. Primo, quia vult Doctor quod Henricus habet ponere synderesin in suprema portione voluntatis; patet, quia ex quo synderesis est habitus conformiter inclinans principiis practicis, quæ principia sumuntur ab ultimo fine, sequitur quod ipsa inclinet ad ultimum finem, sive ad volendum ultimum finem, sed voluntas vult ultimum finem tantum secun-

dum rationem superiorem etiam stricte sumptam, ut supra patet *dist.* 24 et clarius *in tertio, dist.* 15. Henricus ergo habet ponere talem habitum in portione suprema voluntatis, quia ad eamdem vim pertinent actus et habitus, ad quos talis habitus inclinat. Secundo, si talis habitus necessario movet portionem supremam voluntatis, sequitur quod necessario movebit voluntatem secundum omnem aliam portionem inferiorem, et hoc quoad rectitudinem, patet hoc. Si enim rectitudo principii practici sumitur a rectitudine finis ultimi, ut supra patet, et rectitudo omnium conclusionum virtualiter contentarum in tali principio sumitur immediate a rectitudine principii, sequitur quod si quis vult necessario ultimum finem, et hoc recte, quod etiam necessario velit omnia ordinata ad illum finem, aliter non vellet recte ultimum finem. Si enim recte diligo Deum propter se, etiam recte diligo omnia, quæ Deus vult me diligere, (non enim stat cum dilectione recta Dei volentis me diligere proximum propter Deum, odium proximi.) Sequitur ergo, quod si voluntas secundum portionem superiorem, necessario vult ultimum finem, quod etiam necessario velit ordinata ad alium finem, cum illa virtualiter includantur in illo, et sic bene sequitur, quod si synderesis necessario movet voluntatem ad ultimum finem secundum portionem superiorem, quod etiam necessario movebit ipsam voluntatem secundum omnem aliam portionem, secundum quam nata est velle ordinata ad ultimum finem.

Tertio, bene sequitur quod nulla voluntas habens talem habitum poterit peccare, patet, quia si posset peccare, posset velle opposita alicujus ordinati ad ultimum finem, velle odium proximi, quod est oppositum dilectionis proximi, quæ virtualiter continetur in dilectione Dei. Sed hoc non posset stare, quod voluntas velit necessario ultimum finem, sive dictatum a principio practico, nam volens necessario conformiter principio practico vult etiam necessario conformiter conclusionibus virtualiter contentis in tali principio practico; nam negans conclusionem virtualiter contentam in aliquo principio virtualiter, negat principium, ut supra patet, *dist.* 35. Et similiter avertens ab aliquo virtualiter contento in ultimo fine, ex consequenti virtualiter avertitur ab ultimo fine, ut patet *dist.* 35. Ex his ergo manifeste patet, quod habens talem habitum synderesis in portione superiori voluntatis necessario moventem ipsam conformiter principio practico, nullo modo posset peccare.

(c) *Contra aliud.* Deinde arguit contra aliud de conscientia. Et primo, contra hoc quod ponit conscientiam esse habitum in voluntate, arguit sic : communiter habitus appetitivus non generatur ex uno actu, sed ex pluribus, nisi ille actus esset valde intensus, quia tunc ex illo posset generari habitus; ut patet a Doctore alibi, sed ex uno syllogismo practico deducendo evidenter aliquid conclusum ex primis principiis practicis fit conscientia ; igitur non est habitus appetitivus acquisitus ; patet etiam, quod non est innatus neque portio, neque vis. Aliqui sic ponunt, quod conscientia est quidam habitus generatus ex uno actu, quia ex actu conclusionis syllogismi practici. Sed est eadem difficultas, quia etiam habitus potentiæ cognitivæ non generatur communiter ex uno actu, sed ex pluribus. Dicerem ergo, quod illa actualis notitia conclusionis demonstratæ ex syllogismo practico dicitur conscientia actualis, et ex pluribus talibus notitiis generatur habitus conscientiæ, nam talis notitia perfecte dicta

3. Scotus arguit contra Henricum de conscientia.

ret quid agendum, ut sic arguendo: Quidquid ordinatur ad ultimum finem attingendum est efficaciter eligendum; sed observantia præceptorum Dei est hujusmodi, ergo talis observantia est efficaciter volenda; notitia talis conclusionis, cum sit quoddam dictamen rectum, et quædam rectitudo formalis, ut exposui *super quæst. ult. prol.* dicitur conscientia actualis, et si ex pluribus talibus notitiis generatur habitus, diceretur conscientia habitualis; non enim est necesse quod conscientia actualis sit genita ex habitu, nec quod sit generativa habitus, ut potest deduci ex multis dictis Doctoris *in prolog. quæst. ult. et dist.* 17. *primi et* 14. *quæst.* 2. *quarti.* Sed Henricus non poneret conscientiam actualem in voluntate, nisi ut genitam ab habitu, undecumque causetur talis habitus.

4. Quid sit conscientia. (d) *Præterea.* Secundo arguit contra aliud dictum Henrici, scilicet contra hoc, quod habitus voluntatis sit genitus ab actibus intellectus, vult enim quod notitia conclusionis syllogismi practici sit generativa habitus recti in voluntate. Contra, hoc non stat, quia effectus, qui natus est generari communiter ab aliqua causa propria, puta ab A, non potest generari ab alia, puta a B, nisi ipsum B contineat virtualiter perfectionem ipsius A. Hæc propositio est satis nota, sed habitus voluntatis natus est generari ab actibus voluntatis, ut a causa propria; hoc patet communiter ab omnibus, quia habitus ex similibus actibus generatur, ad quos inclinat, sed habitus voluntatis tantum inclinat ad actus voluntatis immediate eliciendos a voluntate. Si ergo generatur ex actibus intellectus, ergo actus intellectus continet virtualiter perfectionem actus voluntatis, et sic erit perfectior actu voluntatis, cujus oppositum tenet ipse Henricus, qui ponit actum voluntatis perfectiorem actu intellectus; igitur non potest intellectus per actum suum causare in voluntate tale pondus, sive talem habitum, qui dicitur conscientia.

(e) *Præterea.* Tertio arguit sic: *aut potest voluntas istud pondus non recipere,* etc. *quia non minorem necessitatem habet ratio in conservando pondus causatum quam in causando.* Et sic sequitur, quod si ratio dictet quod spuere in Ecclesia est peccatum mortale, et talis ratio, per te, causat in voluntate tale pondus, tunc si non potest ipsum deponere, mortaliter peccabit spuendo in Ecclesia, ita quod si oportuerit spuere necessario peccabit quia non poterit tale pondus deponere, quod tamen non videtur verum. Contra aliud dictum Henrici.

(f) *Quod videtur absurdum ponendo quod tale pondus sit habitus voluntatis.* Nam stante dictamine intellectus, quod ponitur causa necessaria talis ponderis, stat etiam illud pondus, puta stante isto dictamine intellectus, quod parentibus est obediendum propter Deum, stat in voluntate pondus causatum, sive habitus, qui præcise ab eodem, vel eisdem dictaminibus conservatur, a quo, vel a quibus causatur, et tamen stante tali habitu perfecto in voluntate, scilicet illo pondere, potest voluntas agere contra dictatum ab illo dictamine vel ab illis dictaminibus, et tamen habitus non corrumperetur, quod est simpliciter absurdum, nec aliquomodo videtur sustinendum.

SCHOLIUM.

Resolvit synderesin, si est aliquid præter potentiam, quo eliciatur actus, esse habitum principiorum practicorum, ut quod summum bonum sit diligendum, malum e contra; et sic ad intellectum spectat; similiter conscientiam esse habitum conclusionum practicarum, cui conformatur electio recta.

Bassol. Leuch. et Tartar. hic secundum mentem doctoris, putant ex pluribus assensibus necessariis circa principia practica generari habitum.

4. Ad quæstiones istas (g), si synderesis ponatur aliquid habens actum elicitum semper necessario tendentem in actum justum et resistentem peccato, cum nihil tale ponatur in voluntate, non potest ibi poni; igitur est in intellectu; et si sic, non potest aliud poni quam habitus principiorum, qui semper est rectus, quia ex ratione terminorum virtute luminis intellectus naturalis, statim intellectus acquiescit illis; et quantum (h) est tunc ex parte intellectus, liberum arbitrium natum est concorditer velle istis principiis, licet, prout deficit reliqua causa partialis, libere non velit, quia non est ibi aliqua necessitas.

Conscientia stimulat ad bonum, quomodo. (i) Secundum hoc etiam conscientia potest poni habitus proprius conclusionis practicæ, secundum cujus actum nata est conformari electio recte in agibilibus, et ita dicitur stimulare ad bonum, inquantum liberum arbitrium totum habet unam causam partialem recte dispositam, et sequeretur recta bona volitio, nisi esset defectus alterius causæ partialis concurrentis, scilicet voluntatis.

5. Ad arg. q. primæ. Ad primum (k) argumentum dico, quod remurmurat ostensive, quia ostendit bonum esse volendum, et in hoc est occasio remurmurandi contra malum.

Ad aliud dico, (l) quod voluntas, quæ est potentia libere agens, non necessario vult commodum, sicut nec necessario vult justum actu elicito; tamen si ista una potentia consideratur, ut habet affectionem commodi tantum, et non ut habet affectionem justitiæ, id est, inquantum est appetitus non liber, non esset in ejus potestate sic non velle commodum, quia sic præcise esset appetitus naturalis naturæ intellectualis, non liber, sicut appetitus bruti est appetitus naturalis naturæ sensitivæ.

Dico igitur, quod illa propositio Anselmi: *commoda non velle nequit*, debet intelligi non de tota potentia, quæ modo libere potest non velle, non tantum commoda, sed etiam justa, quia libere potest hæc et illa velle et non velle, sed debet intelligi de illa inquantum præcise affecta affectione commodi, hoc est, ut considerata sub ratione talis appetitus, non tamen includendo in appetitu tali libertatem; sed hoc modo nullum actum elicit in nobis; ideo dixi in solvendo, quod synderesis est aliquid habens actum elicitum. Voluntas quomodo commoda non velle nequit? De hoc 1. d. 1. q. 4. et 2. d. 6. q. 2.

Per idem ad tertium, quod voluntas naturalis, ut necessario tendit in volitum, non habet actum elicitum circa illud, sed ipsa est tantum inclinatio quædam in tali natura ad perfectionem sibi maxime convenientem, et ista inclinatio necessario est in natura, licet actus conformis huic inclinationi et naturæ non necessario eliciatur. Actus enim non elicitur, sive conformis, qui dicatur naturalis, sive difformis, qui dicatur contra naturam, nisi a voluntate libera, quæ quantumcumque velit oppositum ejus, ad quod est incli-

natio, nihil minus est necessaria illa inclinatio ad illud ad quod inclinat, quia stat, stante natura,

Ad ultimum dico, quod hæc sola natura est libera, et habens modum agendi superiorem omni alia natura creata.

6. Bonitas est voluntatis, rectitudo intellectus.

Ad argumenta (m) secundæ quæstionis dico, quod habitus intellectus practici dicuntur boni vel mali, propter convenientiam eorum ad voluntatem, sicut e converso, voluntas potest dici recta vel curva, propter convenientiam ejus ad actum rectum vel non rectum speculativum, qui est formaliter in intellectu, tamen bonitas est voluntatis, sicut rectitudo intellectus, sed bonitas magis transumitur ad intellectum practicum quam speculativum.

Subjecti passionibus quia impeditur usus rationis ipsorum, actu non sciunt perfecte quod faciunt.

Ad aliud responderi potest illud Philosophi. 7. *Ethicorum, cap.* 3. quod in passionibus existentes quidam dicunt verba ænigmatica, sciunt autem nequaquam; et ita posset concedi quod simpliciter sciens scientia practica, non tantum sciens dicere verba, est conscientiatus, et magis sciens magis conscientiatus; et hoc maxime videtur debere dici ab illo cujus opinio est jam improbata, quia secundum eum, in eodem instanti temporis, in quo est voluntas mala, ratio excæcatur, ut sic nullus habeat minus de conscientia, etiamsi pertineat ad voluntatem; est igitur argumentum commune sibi sicut alii parti, et solvi potest sicut modo prædicto.

COMMENTARIUS.

(g) *Ad quæstiones istas.* Hic Doctor respondet ad quæstiones de synderesi et conscientia. Hic tamen adverte, quod licet quilibet habitus, etiam appetitivus, si ponatur tantum inclinare ad actum, ita quod non sit causa partialis actus secundum unam opinionem recitatam *in primo, dist.* 17. semper talis habitus inclinat necessario, et per modum naturæ; et similiter si ponatur causa partialis actus, actus adhuc causat partialiter actum per modum naturæ et necessario, ut patet a Doctore *ubi supra,* et hoc modo, si ponatur synderesis quidam habitus in voluntate quantum in se est, necessario concurrit ad actum, actus tamen voluntatis, qui est ab ipsa voluntate et ab habitu dicitur libere productus. Tum, quia una causa partialis, scilicet voluntas, libere producit et præcipue quia concurrit ad actum illum, ut causa magis principalis, ut patet Doctore *in* 1. *ubi supra.* Tum etiam, quia potentia utitur habitu, et non e contra, quia habitus est non quo simpliciter possumus, sed quo sic possumus, puta prompte scilicet, vel magis intense, ut patet a Doctore in pluribus locis, et sic patet quomodo productus a voluntate, habitu inclinante vel partialiter concurrente per modum naturæ et necessario sit libere productus. Et si Henricus poneret synderesim sic concurrere cum voluntate ad actum tendentem in justum et resistentem peccato, oportet per aliam rationem improbare, quia talis actus esset libere productus; si etiam poneret talem habitum esse causam totalem actus tendentis in justum, etc. tunc voluntas tantum passive se haberet respectu sui actus, et actus nullo modo esset in potestate; nec diceretur aliquo modo activa sui actus, nisi tan-

tum per accidens sicut lignum calefacit tantum mediante calore, quod tamen videtur absurdum. Si etiam ponatur quod talis habitus non sit causa totalis actus, sed partialis, et principalis necessario movens voluntatem ad actum, ita quod voluntas habens talem habitum necessario elicit actum; vel si ponatur quod talis habitus non sit causa actus, nec totalis, nec partialis, et hæc immediata, sed quod tantum moveat necessario ipsam voluntatem ad actum, neutrum istorum potest concedi, quia voluntas (ut dixi supra) respectu sui actus semper libere se habet, ita quod nullo modo potest necessitari ad actum aliquem eliciendum. Si ergo ponatur quod synderesis habeat actum necessario tendentem in justum, ita quod habens talem habitum necessario eliciat actum tendentem in justum, patet quod non est ponenda in voluntate ut in subjecto, quia ut ubi non potest habere talem actum.

6. An Synderesis ponenda sit in parte intellectiva. Cum ergo synderesis sit ponenda in parte intellectiva, et non potest poni in voluntate, ergo erit ponenda in intellectu ut in subjecto, quia ut ibi habebit actum necessario tendentem in justum, scilicet dictare voluntati. Si ergo synderesis ponatur habitus intellectus, talis erit habitus principiorum practicabilium, qui habitus semper est rectus, et semper inclinat ad actum rectum eliciendum a voluntate. Nam principia practica nota ex terminis semper sunt recta, cum sumuntur ab ultimo fine, qui finis est vel formaliter vel virtualiter rectitudo omnis actus recti, ut prolixe exposui *super quæst. ultima prolog.* Et intellectus apprehensis terminis talium principiorum lumine suo naturali necessario acquiescit illis principiis, quia non est in potestate ejus acquiescere et non acquiescere, ut supra patet *in primo, dist. prima, quæst.* 3. Exemplum, cognosco istos terminos, scilicet *summum bonum et summam dilectionem*, statim intellectus componit hoc principium scilicet *summum bonum est summe diligendum*, et de necessitate acquiescit tali principio ; notitia talis principii dicitur synderesis actualis, et habitus causatus ex talibus notitiis, dicitur synderesis habitualis ; talis habitus necessario inclinat intellectum ad eliciendum notitiam naturalem talis principii, et talis notitia actualis semper dictat voluntati ut tendat in tale principium, scilicet diligendo illud bonum summe. Similiter ex pluribus assensibus in intellectu, quibus intellectus necessario assentit tali principio, generatur quidam habitus in ipso intellectu, quo habitualiter assentit tali principio, qui habitus semper inclinat intellectum ad eliciendum actum, quo actu assentiat principio, talis tamen assensus intellectus, sive actualis, sive habitualis, non dicitur synderesis, nec actualis, nec habitualis, sed tamen notitia habitualis principii dicitur synderesis actualis.

Exemplum.

Posset etiam dici, quod ipsum principium practicum dicitur synderesis, et formalis vel virtualis, cum sit rectitudo actus voluntatis saltem virtualis, sed de hoc satis dictum est *in primo, in prolog. quæst. ultima.* Principium practicum dicitur synderesis.

7. (h) *Et quantum.* Et addit doctor, quod *quantum est ex parte intellectus, liberum arbitrium natum est conformiter velle istis principiis, licet prout deficit reliqua causa partialis non libere velit, quia non est ibi aliqua necessitas,* id est, quod liberum arbitrium quod includit intellectum et voluntatem, ex parte intellectus semper conformiter adhæret illis principiis, imo necessario ut supra patet ; sed ex parte voluntatis non semper adhæret, quia libera est in adhærendo.

(i) *Secundum hoc etiam conscientia potest poni habitus proprius conclusionis*

practicæ. Nam cognitio cujuscumque conclusionis virtualiter contentæ in principiis practicis per se notis, potest dici conscientia actualis, quia talis cognitio actu, et immediate dictat voluntati de actu eliciendo, et si voluntas conformiter elicit actum tali dictamini, tunc ille actus dicitur agere contra conscientiam actualem. Si vero difformiter, tunc dicitur agere contra conscientiam, et si ex talibus notitiis actualibus generetur habitus in intellectu, tali habitus dicitur conscientia habitualis, qui habitus inclinat intellectum ad eliciendum notitiam actualem de tali vel tali conclusione, et sic talis habitus dicitur mediate dictare voluntati de agibilibus, sed actus immediate dictat, etc.

8. Synderesis est in voluntate.

Ad argumenta principalia. Primo arguit, probando quod synderesis sit subjective in voluntate.

Secundo sic, synderesis semper habet actum necessario tendentem in bonum justum, sive in bonum justitiæ; sed voluntas necessario actu suo tendit in bonum justitiæ, quia necessario vult illud, ergo est in voluntate. Major est nota, ut supra patet in *corpore quæst.* 5. Minor probatur, quia voluntas necessario vult bonum commodi; ergo necessario vult bonum justitiæ. Antecedens patet per Anselmum *de Concord.* 44. commoda non velle nequit; ergo necessario vult illa. Consequentia patet, quia bonum justitiæ est æque bonum, sicut bonum commodi, imo forte est majus bonum cum bonum justitiæ sit appetibile propter se, et bonum commodi propter aliud, ut supra, patet *dist.* 36. *et in quarto, dist.*46. et sic tale bonum erit,quæ vel magis conveniens voluntati.

Tertio sic, voluntas naturaliter, id est, appetitu naturali, vult bonum commodi, quia secundum Augustinum 13. *de Trin. cap.* 5. *omnes naturaliter appetunt beatitudinem;* ergo si vult illam naturaliter, sequitur quod vult necessario, sed bonum justitiæ est æque naturaliter volitum, quia est perfectio æque naturalis voluntati, sicut bonum commodum; sed tendere necessario in bonum justitiæ est actus synderesis, ergo est in voluntate, ut in subjecto, cum illa sit principium inclinandi potentiam ad bonum justitiæ.

(k) *Ad primum.* Respondet ad primum quod synderesis remurmurat ostensive, 9.
quia ostendit bonum esse volendum et malo esse resistendum, id est, quod ipsa ut est notitia practica primorum principiorum practicabilium dictat actu voluntati, ut tendat in bonum justitiæ, et quod resistat malo; nam notitia, quæ dictat de bono prosequendo, dictat etiam de malo fugiendo, ut patet a Doctore in simili *in* 4. *dist.* 1. *quæst.* 2. qui dicit quod eadem virtus, quæ inclinat ad bonum prosequendum, inclinat etiam ad malum oppositum illi bono fugiendum; quia ergo talis notitia principiorum, vel actualis vel habitualis semper dictat ad bonum justitiæ eligendum, et malum oppositum esse fugiendum, et hoc dictare, scilicet de malo fugiendo, est murmurare ostensive, et in hoc est occasio voluntati ut remurmuret contra malum.

Quomodo eadem virtus inclinat ad bonum prosequendum, et ad malum fugiendum.

(l) *Ad aliud dico.* Ad secundum dicit Doctor quod voluntas, ut est potentia libera, et libere agens, non vult necessario bonum commodi, sicut nec bonum justitiæ, tamen si ipsa voluntas præcise consideretur ut est affectio commodi, sive ut præcise est appetitus naturalis, hoc modo quidquid vult naturaliter, necessario vult. Et de hoc est satis dictum *in primo, d.* 1. *q.* 4. *et supra isto* 2. *d.* 6. *q.* 2. *et in* 4. *d.* 49. *q.* 9. vide ibi multa bona. Et auctoritas Anselmi est intelligenda de appetitu naturali, quia tali appetitu vult summum bonum commodi summe semper necessa-

rio et in particulari, ut subtiliter probat Doctor *in* 4. *ubi supra.* Et considerata tantum secundum appetitum naturalem non est elicitiva alicujus actus, sed tantum est quædam naturalis inclinatio, ut probat Doctor, *in* 4. *ubi supra.* Patet ergo quomodo voluntas, ut libera, non vult aliquid necessario, bene tamen verum est quod ipsa, ut libera, non potest velle miseriam, nec potest nolle commodum, et quomodo hoc, vide Doctorem *in quodl. q.* 16. et quæ ibi prolixe exposui.

Nota.

Ad tertium patet responsio ex dictis ad secundum, quia voluntas naturalis, ut necessario tendit in bonum, non habet actum elicitum, sed tantum quamdam inclinationem, sive naturalem tendentiam in bonum ; sed synderesis habet actum elicitum, id est, quod inclinat potentiam ad actum elicitum quo velit bonum justitiæ, et quo nolit malum culpæ, ut supra patet.

Ad quartum dicit, quod hæc sola est libera, et habens modum agendi superiorem omni alia natura creata, quia ipsa sola potest agere mere libere.

Voluntas est sola libera.

10. (m) *Ad argumenta.* Secundo principaliter instat, probando quod conscientia sit formaliter et subjective in voluntate. Et primo sic, quia ad Hæbreos *voluntas bona,* etc. sed bonitas pertinet ad voluntatem ; ergo et conscientia. Respondet Doctor quod habitus bonus et perfecte practicus etiam includit convenientiam ad voluntatem ; et vult breviter dicere, quod nunquam est notitia perfecte practica, nisi actu sit conformis voluntati, id est, nisi actu voluntatis eliciat actum conformem tali notitiæ, quia tunc talis notitia habet finem, quem dictat. Et licet *in prologo q. ult.* velit Doctor quod notitia dicatur simpliciter practica, licet actu non sit directiva, sed sufficit aptitudo ad dirigendum, et per consequens etiam sit simpliciter practica, licet voluntas non eliciat actum conformem, tamen hic vult, et bene, quod nunquam dicitur perfecte practica, nisi actu sit conformis voluntati, id est, nisi actu voluntas eliciat actum, ut conformem tali notitiæ, sicut causa non dicitur perfecte causare, nisi ultimate attingat illud ad quod ordinatur ; sic in proposito, cum notitia practica ordinetur ad opus nunquam erit perfecte practica, nisi sequatur operatio, ut conformis ad quam ordinatur ; et quando sequitur opus, ut conforme, tunc est perfecte practica, sicut etiam opus non est perfecte morale, nisi sit elicitum ut conforme tali notitiæ ; quando ergo non sequitur opus, talis notitia potest dici speculativa, non quod sit vere speculativa, cum sit directiva in opus, sed pro tanto dicitur speculativa, pro quanto non habet opus, ad quod ordinatur. Et hoc est quod dicit Doctor, quod *bonitas magis transumitur ad intellectum practicum quam speculativum,* id est, quod tunc habitus dicitur perfecte bonus practice, quando in voluntate correspondet opus conforme ; et quando non correspondet, talis habitus potest dici speculativus, licet in veritate sit simpliciter practicus, ut patet *in prologo quæst. ultima.* Potest enim dici speculativus pro quanto recedit a perfecte practico, qui dicitur perfecte practicus, quando est cum opere in voluntate.

Secundo principaliter arguit sic : Si conscientia esset in intellectu, tunc plus sciens de agibilibus plus esset conscientiatus ; consequens est falsum, ergo, etc.

Responsio patet per dicta ad primum argumentum, quod licet conscientia sit habitus practicus in intellectu formaliter existens, tamen talis habitus nunquam potest dici perfecte practicus, nec perfecte bonus moraliter, nisi habeat opus sibi conforme in voluntate, et sic plus sciens 11.

Conscientia est habitus practicus.

de agibilibus, et plus operans conformiter illi scientiæ, dicitur magis conscientiatus. Tamen Doctor dat quamdam responsionem satis intricatam, et dicit quod potest responderi secundum illud, 7. *Eth. c.* 3. quod *in passionibus existentes, quidam dicunt verba Empedoclis,* id est, verba obscura, *sciunt autem nequaquam*, id est, quamvis dicant verba obscura, et etiam scientifica, tamen quia non habent usum rationis, quia sunt in passionibus, non intelligunt quod dicunt; ita ad propositum posset concedi quod simpliciter sciens scientia practica, non tantum sciens dicere verba, est conscientiatus, et magis sciens est magis conscientiatus. Si dicatur, quod tales plus scientes scientia practica plura mala faciunt, quam minus scientes, dico, quod non sequitur quod sint minus conscientiati licet minora mala faciant, quia possunt habere passiones, quibus usus rationis impeditur, actu tamen plus scientes et minus impediti ; sunt plus conscientiati, quia minus impediti, licet ergo habentes æqualem scientiam practicam in re sint æque conscientiati, tamen ille, qui habet usum rationis impeditum est magis conscientiatus, quia minus impeditus. Nota etiam, quod quilibet acumine luminis naturalis intellectus, si non est impeditus, est natus æque perfecte acquiescere primis principiis practicis, et deducere conclusiones virtualiter contentas in eis, et quoad hoc, quilibet est æque conscientiatus. Sequitur in littera : *Et hoc maxime videtur dici ab illo,* scilicet Henrico, cujus opinio est improbata, quia si conscientia sit in voluntate, ut ipse tenet, et cum secundum eum, in eodem instanti temporis in quo est voluntas mala, ratio excæcatur, ut sic nullus sit qui minus habeat de conscientia, et alter magis, imo nullus eorum qui habet malam voluntatem habet aliquid de conscientia. Et ita ista solutio est necessaria utrique parti, scilicet et tenenti conscientiam esse subjective in voluntate, ut Henrico, et tenenti conscientiam esse in intellectu, ut Doctori, etc.

DISTINCTIO XL.

(Textus Magistri Sententiarum).

An ex fine omnes actus pensari debeant ?

A. Non omnes actus sunt boni. Post hæc de actibus adjiciendum videtur, utrum et ipsi *ex fine,* sicut voluntas, pensari debeant boni vel mali. Licet enim, secundum quosdam, omnes boni sint, inquantum *sunt;* non tamen *absolute* dicendi sunt omnes boni, nec omnes remunerabiles, sed quidam simpliciter mali dicuntur, sicut et alii boni. Nam simpliciter ac vere *boni* sunt illi actus, qui bonam habent *causam* et *intentionem,* id est, qui *voluntatem* bonam comitantur et ad bonum *finem* tendunt. *Mali* vero simpliciter dici debent, qui perversam habent *causam* et *intentionem.* Unde Ambrosius ait : « Affectus tuus operi tuo nomen imponit. » Et Augustinus *super Psalm.* 31. « Nemo computet bona opera sua ante fidem. Ita enim videntur mihi esse ut magnæ vires et cursus celerrimus præter viam; quia ubi fides non erat, bonum opus non erat. Bonum enim opus *intentio facit,* intentionem *fides dirigit.* Non valde attendas, quid homo faciat, sed quid, cum facit, attendat, quo lacertos optimæ gubernationis dirigat. » His testimoniis insinuari videtur, ex *affectu* et *fine* opera bona esse, vel mala. Quibus consonat quod Veritas in Evangelio ait : *Non potest arbor bona fructus malos facere, neque arbor mala fructus bonos facere.* Nomine *arboris* non natura humanæ mentis, sed voluntas intelligitur, quæ si mala fuerit, non bona, sed mala opera facit; si vero bona fuerit, bona, non mala opera facit.

Dubium 1. Ambr. lib. offic. 1. c. 30. August. præfatione ad illum Psalm. Matt. 7. 18.

Utrum omnia opera hominis ex affectu et fine, sint bona vel mala.

Sed quæritur, utrum *omnia* opera hominis ex *affectu* et *fine,* sint bona, vel mala ? Quibusdam ita videtur esse, qui dicunt, omnes actus esse indifferentes, ut nec boni nec mali *per se* sunt, sed ex *intentione bona* bonus, et ex *mala* malus sit omnis actus. Secundum quos quilibet actus potest esse bonus, si bona intentione geratur. Aliis autem videtur, quod quidam actus *in se* mali sint, ita ut non possint esse nisi peccata, etiam si bonam habeant *causam;* et quidam *in se* boni, ita ut, etsi malam habeant *causam,* non tamen boni esse desinant. Quod testimonio Augustini confirmant, qui dicit, bonum aliquando non bene fieri. « Quod enim quis invitus vel necessitate facit non bene facit, » quia non bona facit intentione, ut ait Augustinus *super Joannem* 4. *cap.* 3. « Servilis, inquit, timor non est in charitate, in quo quamvis credatur *Deo,* non tamen *in Deum,* etsi

B. Opinio 1.

Opinio 2. August. de spiritu et littera cap. 14. et lit. Sent. Pros. c. 172. ac lib. 1. Confes. cap. 12.

bonum fiat, non tamen bene. Nemo enim invitus bene facit, etiamsi bonum est quod facit ». Ecce habes, quod aliquis non bene facit illud quod bonum est; facit ergo quod bonum est intentione non bona. Ideo asserunt illi, quædam opera esse talia, quæ sic bona, sunt, quod mala esse non possunt, quocumque modo fiant, sicut e converso quædam sic sunt mala, ut non possint esse bona, quacumque ex causa fiant; alia autem esse opera, quæ ex fine vel ex causa bona sunt, vel mala; et ad illa referunt Sanctorum testimonia, quibus vel affectu, vel intentione judicium operum pensari dicunt : tripartitam edunt isti differentiam actuum.

Aliter Augustinus sentire videtur, qui dicit opera hominis esse bona velle mala ex intentione et causa, præter quædam quæ per se peccata sunt.

C. Aug. cap. 7. Sed Augustinus evidentissime docet *in libro contra Mendacium,* omnes actus secundum *intentionem* et *causam* judicandos bonos, vel malos, præter quosdam, qui ita sunt mali, ut nunquam possunt esse boni, etiamsi bonam videantur habere *causam.* « Interest, inquit, plurimum, qua causa, quo fine, qua intentione quid fiat. Sed ea quæ constat esse *peccata,* nullo bonæ causæ obtentu, nullo quasi bono fine, nulla velut bona intentione facienda sunt. Ea quippe opera hominum, si causas habuerint bonas, vel malas, nunc sunt bona, nunc mala, quæ *non sunt per seipsa peccata,* sicut victum præbere pauperibus bonum est, si fit causa misericordiæ cum recta fide; et concubitus conjugalis, quando fit causa generandi, si ea fide fiat, ut gignantur regenerandi. Hæ rursus mala sunt, si malas habeant causas, velut si jactantiæ causa pascitur pauper, aut lasciviæ causa cum uxore concumbitur, aut filii generantur, non ut Deo, sed ut diabolo nutriantur. Cum vero opera ipsa *peccata* sunt, ut furta, stupra, blasphemiæ, quis dicat, causis bonis esse facienda, vel peccata non esse, vel, quod est absurdius, justa peccata esse ? Quis dicat : Furemur divitibus, ut habeamus quid demus pauperibus, aut falsa testimonia proferamus, non ut inde innocentes lædantur, sed potius salventur ? Duo enim bona hîc sunt : ut inops alatur, et innocens non puniatur. Aut quis dicat adulterium esse faciendum, ut per illam, cum qua fit, homo de morte liberetur. Testamenta etiam vera cur non supprimimus et falsa supponimus, ne hæreditates habeant qui nihil boni agunt, sed hi potius qui indigentes adjuvant? Cur non fiant illa mala propter hæc bona, si propter hæc bona nec illa sunt mala ? Cur non ab immundis meretricibus, quæ ditant stupratores, rapiat divitias vir bonus, ut indigentibus eas largiatur, cum nullum malum, malum sit, si pro bono fiat. Quis hoc dicat, nisi qui res humanas moresque cōnatur et leges subvertere ? Quod enim facinus non dicatur recte fieri posse, nec impune tantum, verum etiam gloriose, ut in eo non timeatur supplicium, sed speretur et præmium, si semel

Ibidem.

Non tantum quare, sed etiam quid fiat attendendum est. Ibidem.

concesserimus, in malis actibus non *quid* fiat, sed *quare* fiat, esse quærendum, ut quæcumque pro bonis fiunt causis, nec ipsa mala esse judicentur. At justitia merito punit eum qui dicit, se subtraxisse superflua diviti, ut præberet pauperi; et falsarium, qui alienum corrumpit testamentum, ut is esset hæres, qui faceret eleemosynas largas, non ille qui nullas; et eum qui se fecisse adulterium ostendit, ut per illam, cum qua fecit, hominem de morte liberaret ». Sed « dicet aliquis ; ergo æquandus est fur quilibet furi, qui voluntate misericordiæ furatur. Quis hoc dixerit ? Sed horum duorum non ideo quisquam est bonus, quia pejor est unus. Pejor enim est qui concupiscendo, quam qui miserando furatur. Sed si furtum omne peccatum est, ab omni furto abstinendum est. Quis enim dicat, esse peccandum, etiam si aliud sit gravius, aliud levius peccatum? Nunc autem quærimus, quis actus peccatum sit, vel non ; non quid gravius sit, vel levius ». Intende, lector, propositis verbis tota mentis consideratione, quæ non inutilem habent exercitationem; et dignosces, quis actus sit peccatum, qui scilicet malam habet *causam;* nec ille tantum, quia sunt nonnulli actus, qui, etsi bonam habeant causam, tamen peccata sunt, ut supra positum est. Ex quo consequi videtur, quia semper ex *fine* judicatur voluntas sive actio *mala,* sicut in illis quæ per se peccata sunt. Illa enim cum quis gesserit pro aliqua bona causa, bonum videtur habere finem; nec ex *fine* voluntas est mala, nec ex *voluntate* actio fit mala, sed ex *actione* voluntas sit prava. In quibus aliqui ponunt actum Judæorum, qui crucifigendo Christum arbitrabantur, *se obsequium præstare Deo ;* quia bonum finem dicunt eos sibi posuisse, scilicet Dei obsequium, et tamen voluntatem eorum et actionem perversam fore asserunt. De *bonis* autem nulla fit exceptio in præmissis verbis Augustini, quin omnis voluntas bona ex fine sit bona, et ex *fine et voluntate* omnis actio bona, bona est. Sed non omnis *mala voluntas* ex fine mala est, nec omnis *mala actio* ex fine et voluntate mala est, et omnis quæ habet *malam* causam, mala est, sed non omnis quæ *bonam* habet causam bona est. Ideoque cum ex affectu dicitur nomen imponi operi, in *bonis* operibus generaliter vera est hæc regula, sed in *malis* excipiuntur illa per quæ se mala sunt. Omnia igitur hominis opera secundum *intentionem* et *causam* judicantur bona, vel mala, exceptis his, quæ per se mala sunt, id est, quæ sine prævaricatione fieri nequeunt.

[Margin: Dubium 2. Lib. eodem, cap. 8. — Reflexio super verba Augustini. — Dubium 3. Joan. 16. 2.]

Quidam dicunt prædicta non posse fieri bono fine.

Quæ tamen quidam contendunt *nunquam* habere *bonam causam.* Qui enim aliena furatur, ut pauperibus tribuat, non pro bono, ut aiunt, furatur. Non enim bonum est aliena pauperibus dare. Qui enim de rapina *sacrificium* Deo *offert,* ut ait auctoritas, idem facit, *ac si filium in conspectu patris victimet*, vel *sacrificium canis Deo offerat. Abominabilis nempe*

[Margin: D. Restrictio et confirmatio. Eccl. 34. 24. Isai. 66. 3. Prov. 21. 27.]

Deo est impiorum oblatio. Ita etiam et hominem per adulterium a morte liberare malum esse dicunt. Etsi enim bonum sit hominem a morte liberare, tamen *sic* liberare malum esse asserunt. Ideoque Augustinum in superioribus dicunt temperasse sermonem cauteque locutum, ubi ait: Ea quæ constat esse peccata, nullo quasi bono fine, nulla velut bona intentione facienda. Non enim simpliciter dixit *bono fine* et *bona intentione,* sed addit, *quasi* et *velut,* quia talia non fiunt bono fine et bona intentione, sed *intentione,* quæ *videtur* bona, et *fine,* qui *putatur* bonus, sed non *est.* Nec ideo excepit Augustinus ista, ut aiunt, quin causas habeant malas, sed quia causas habent, quæ *videntur* bonæ, *sunt* tamen malæ.

(*Finis textus Magistri.*)

QUÆSTIO UNICA.

Utrum omnis actus sit bonus ex fine?

Alensis 2. *p. q.* 106. *m.* 2. *et q.* 107. *m.* 3. *a.* 2. *et per totum.* D. Thom. 1. 2. *q.* 18. *a.* 1. 3. 4. 6. *ubi* Cajet. Conrad. Med. D. Bonav. *hîc a.* 1. *q.* 1. Richard. 1. *q.* 1. Gab. *q.* 1. Durand. 2. *d.* 38. *q.* 1. Greg. *q. un.* Herrera *hic disp.* 28. *q.* 2. Vasq. 1. 2. *d.* 51. *vide* Scot. *quodl.* 18. § De primo.

1. Arg. 1. Quæro circa distinctionem quadragesimam: Utrum omnis actus sit bonus ex fine? Quod sic, Augustinus in littera *cap.* 3. Bonum opus intentio facit.

Arg. 2. Præterea, actus intelligendi est verus ex principio; sed finis est hîc sicut ibi principium; ergo, etc.

Arg. 3. Præterea, bonitas est ab aliqua una causa; nulla alia potest dari nisi finis.

Contra, Augustinus contra mendacium, et ponitur in littera, dicit quod multi actus non possunt esse boni, etiamsi propter finem bonum fiant. Ratio opposit.

SCHOLIUM.

Declarat optime exemplo de pulchritudine, quid sit bonitas naturalis, quæ non est illa quæ convertitur cum ente, ac etiam quid sit malitia ei opposita.

Respondeo, (a) primo dicendum est de bonitate naturali. Secundo de bonitate morali. 2.

De primo dico, quod sicut in corpore pulchritudo est ex aggregatione omnium convenientium illi corpori, et inter se, puta quantitatis, coloris et figuræ, sicut vult Augustinus 8. *de Trin. cap. Bona facies,* etc. ita bonitas naturalis (non est illa, quæ convertitur cum ente, sed illa, quæ habet oppositum malum) est perfectio secunda alicujus rei integrata ex omnibus convenientibus sibi et sibi invicem, et omnibus illis concurrentibus, est perfecta bonitas, juxta illud Dionysii: *Bonum est ex perfecta et causa integra.* Omnibus autem istis deficientibus, et natura stante, quæ deberet perfici illis, est perfecte mala; quibusdam subtractis, est mala, sed non perfecte, sicut de pulchritudine et turpitudine in corpore; actus autem naturaliter natus est convenire causæ suæ efficienti, objecto, fini et formæ; tunc igitur bonus est naturaliter, quando habet omnia convenientia, quantum ad ista, quæ nata sunt convenire sibi natu-

Quid bonitas naturalis, quid malitia naturalis.

De divin. nom. cap. 4.

raliter, et concurrere ad *esse* ejus naturale.

COMMENTARIUS.

1. Duplex bonitas. Quid sit pulchritudo.

(a) *Respondeo.* Respondet Doctor præmittendo unum, scilicet quod est duplex, bonitas actus, scilicet naturalis et moralis. De prima dicit quod sicut in corpore pulchritudo est ex aggregatione omnium convenientium illi corpori, etc. ita quod pulchritudo non est proprie aliqua qualitas absoluta in corpore pulchro, sed est aggregatio omnium convenientium tali corpori, scilicet aggregatio debitæ magnitudinis, figuræ, et coloris, et aggregatio omnium respectuum, qui sunt istorum ad corpus et ad se invicem, et sic pulchritudo formaliter est quædam convenientia debita istorum ad corpus et ad se invicem, quæ convenientia est tantum respectus, et hoc satis patet *in primo, dist.*47.

(b) *Bonum est ex perfecta et causa integra,* ita quod bonitas naturalis actus est integrata ex omnibus supradictis. Et ista quæ integrant bonitatem naturalem actus, sunt omnia illa, quæ nata sunt convenire actui naturaliter, et concurrere ad *esse* ejus naturale. Modo *actus natus est naturaliter convenire causæ suæ efficienti, objecto, fini et formæ,* id est, quod tunc actus est bonus naturaliter, quando habet causam efficientem optime dispositam a qua natus est esse, et objectum conveniens ad quod natus est terminari, et finem debitum ad quem natus est ordinari, et formam debitam sive debitum modum, quibus omnibus naturaliter perficitur, ita quod perfectio naturalis actus non est formaliter ipsa causa efficiens, nec objectum, nec finis, nec forma, sed est formaliter quædam convenientia aggregata ex pluribus respectibus sive ex pluribus convenientiis particularibus, scilicet ex

Mirabilius vir, cujus doctrina est singularis.

convenientia actus ad causam efficientem, et convenientia ad objectum, ad finem et ad formam ; et sic bonitas naturalis actus non est formaliter qualitas absoluta, sed est tantum quidam respectus totalis integratus ex pluribus respectibus, scilicet ad causam, ad objectum, ad finem et ad formam ; et similiter ex respectibus causæ ad objectum, et objecti ad causam, causæ ad finem, et finis ad causam, et similiter causæ ad formam, et formæ ad causam, et hujusmodi Exemplum, nam volitio, quæ est actus naturalis voluntatis tunc est bona naturaliter, quando est a causa sibi conveniente, puta a voluntate, quæ libere producit, et ideo si volitio esset a causa mere naturali, et per modum naturæ agente, tunc volitio careret perfectione, quam nata est habere a causa sibi conveniente, quia careret illo respectu, qui est libere elici, et sic non haberet illam convenientiam ad causam efficientem, quam ex natura sua nata esset habere ; nam ex natura volitionis est, quod libere eliciatur, et hoc quia talis actus sive talis entitas.

Habet etiam bonitatem ab objecto, quando scilicet transit super objectum debitum, nam objectum debitum volitionis est tantum bonum, et hoc loquendo de bono in communi, quod est commune ad bonum commodi, et ad bonum honesti, et ideo si transiret super malum, tunc non haberet objectum sibi conveniens, et sic non haberet illam perfectionem, quam ex natura nata esset habere ex objecto sibi conveniente. Et licet volitio non possit transire super malum, ut malum est (ut exposui supra *dist.* 6. *quæst.* 1. et magis patet *in quodl. quæst.* 16. et vide quæ ibi exposui), tamen si per impossible posset transire super malum, tunc non haberet objectum sibi conveniens, et sic careret perfectione naturali nata sibi 2.

convenire ex objecto; et tunc volitio dicitur bona ex genere, quando transit super objectum conveniens, et hoc si transit secundum dictamen rectæ rationis, ut supra patuit *in secundo, dist.* 7. Et quia omne per se agens agit propter finem, ut patet 2. *Physicor. text. com.* 8. et voluntas est per se agens, cum sit agens per cognitionem, quod agens est per se agens ut patet 2. *Physicor com.* 59. ideo si voluntas agit sive elicit actum volendi, debet illum elicere ordinando ad finem sibi convenientem, et ita si careret debito fine, tunc careret perfectione nata sibi naturaliter convenire ex fine sibi naturaliter conveniente. Similiter ex quo volitio nata est habere debitum modum, si careret illo, tunc careret perfectione, quam naturaliter nata est habere.

3. Quæ sit bonitas naturalis actus volendi.

Dico ergo, quod bonitas naturalis actus volendi est quædam convenientia totalis integrata ex pluribus convenientiis, videlicet, ex convenientia actus terminata ad causam liberam, et ex convenientia terminata ad objectum sibi naturaliter conveniens, et ex convenientia terminata ad finem natum sibi naturaliter convenire, et ex convenientia terminata ad formam, sive ad modum natum sibi naturaliter convenire. Similiter talis perfectio requirit convenientiam causæ liberæ ad objectum conveniens, et e contra; et similiter causæ liberæ ad finem, et ad formam debitam, et e contra. Et sic cum illa quatuor, scilicet *causa libera, objectum conveniens, finis et forma,* habent ad invicem debitam convenientiam, et similiter cum ista quatuor debite conveniunt ipsi actui volendi, et tunc omnia ista integrant novitatem naturalem actus. Et nota, quod cum dicit Doctor quod bonitas naturalis actus est perfectio secunda alicujus rei integrata, et sic perfectio prima actus, sive quidditativa, est entitas absoluta ipsius actus, et ut sic præcise consideratur, est quædam qualitas absoluta; sed secunda perfectio actus naturalis est præcise illa tota convenientia integrata ex omnibus convenientiis supradictis, ita quod perfectio secunda naturalis ipsius actus, puta actus volendi, est tantum respectus, qui formaliter est convenientia sive conformitas actus ad causam efficientem ad objectum, ad finem et ad formam, et conformitas causæ ad objectum,ad finem et ad formam, materiam, et e contra. Et addit, *quod omnibus istis deficientibus, et natura stante, quæ deberet perfici illis, est perfecte mala,* id est, quod si actus volendi careret omnibus convenientiis, scilicet convenientia ad causam, ad objectum, ad finem et ad modum, etc. tunc natura talis actus esset perfecte mala, quia privata omni perfectione secunda nata sibi naturaliter convenire; sed si non careret quibusdam, puta si actus volendi careret convenientia ad finem et ad formam, et non careret convenientia ad causam et ad objectum, tunc natura talis actus sive entitas quidditativa illius esset tantum mala, sed non perfecte mala.

SCHOLIUM.

Resolvit ad bonitatem moralem actus requiri omnia, quæ secundum rectam rationem ei debentur. Primum est, quod sit conveniens agenti, v. g. diligere respectu hominis. Secundum, objectum hujus, bonum. Tertium, ordinatio hujus ad finem, et sic de aliis circumstantiis quæ continentur hoc versu :

Quis, quibus auxiliis, quid, ubi, cur, quomodo, quando.

De quibus Arist. 3. Eth. c. 1. Greg. Nyssen. 5. Philos. c. 2. D. Thom. 1. 2. q. 7. a. 3.Vide Scot. quodl. 18. § *De primo,* et quodl. 16.

De secundo dico, (b) quod bonitas actus moralis est ex aggregatione 3. Vide quodl. 16.

q. 4. Prima bonitas, convenientia actus cum agente. omnium convenientium actui, non absolute ex natura actus, sed quæ conveniunt ei, secundum rectam rationem; quia igitur actui ratio recta dictat determinatum objectum convenire, et determinatum modum, et alias circumstantias, non est completa bonitas ex solo fine. Sed prima ratio bonitatis ejus est ex convenientia actus ad efficiens, a quo actus dicitur moralis, quia libere elicitus, et hoc est commune actui bono et malo, neque enim actus est laudabilis, nec vituperabilis, nisi sit a voluntate.

Secunda bonitas ex objecto est, et quare ex genere. Prima circumstantia ex fine. Secunda conditio est ex objecto (d), quod si sit conveniens, tunc est actus bonus ex genere, quia est indifferens ad bonitates ulteriores, quæ sumuntur ex circumstantiis specialibus, sicut genus est indifferens ad multas differentias; post istud prima circumstantia est ipsius finis; nec ista sufficit sine aliis circumstantiis, sicut est circumstantia formæ, puta, quod debito modo fiat, quod pertinet ad quartam circumstantiam et sequuntur circumstantiæ magis extrinsecæ, scilicet *quando* et *ubi*, et hujusmodi. Patet igitur quod sola bonitas finis etiam cum intenditur, secundum rectam rationem, non sufficit ad bonitatem actus, sed requiruntur aliæ circumstantiæ, secundum ordinem prædictum ad hoc quod bonitas sit.

4. Ad arg. 1. Meritum principaliter ex fine et gratia. Ad auctoritatem (e) Augustini, patet, quod est ad oppositum, quia etsi finis sit conditio principalior pertinens ad bonitatem actus, non tamen est sufficiens simpliciter, loquendo etiam de bonitate meriti, quæ addit super bonitatem moralem; illa est principaliter ex fine, quia supposita completa bonitate morali superadditur bonitas meritoria ex relatione debita istius actus ad finem, quæ relatio debita fit inquantum elicitur a charitate, et quoad hoc possunt auctoritates de fine exponi, quod scilicet bonitas meritoria est ex fine.

Ad secundum dico, (f) quod causa efficiens actus intelligendi, illa quæ est ex parte intellectus vel habitus intellectus, naturaliter agit, nec potest difformiter agere ipsi objecto, et ideo semper recte agit; non sic voluntas semper conformiter agit suo objecto, quia est causa libera non naturalis. Quando igitur est rectitudo ex parte principali moventis, totus actus est rectus, non ita hîc ex parte finis. Ad 2. Actus intellectus semper verus ex principio, sed voluntas non semper bona ex fine.

Ad tertium dico quod illa una bonitas integrat in se perfectiones omnes convenientes actui, et non est aliqua una sola, sicut nec pulchritudo in corpore. Ad 3.

COMMENTARIUS.

(c) *De secundo,* scilicet de bonitate morali actus. 4. Adverte.

Hîc adverte, quod proprie bonitas moralis actus est conformitas ipsius ad rationem rectam, sive ad dictamen rectum, ut satis patet a Doctore *in prolog. quæst. ult. et dist.* 17. *primi, et dist.* 7. *secundi, et* 33. *tertii, et* 14. *quarti, quæst.* 2. *et* 18. *quæst. quodl.* Licet enim actus volendi esset a causa libera, et transiret super objectum conveniens, et esset ordinatus ad debitum finem, et haberet debitum modum, et similiter circumstantiam loci et temporis, et non esset elicitus conformiter dictamini recto, talis actus esset quidem

bonus naturaliter, sed non esset bonus moraliter; bonitas ergo moralis addit conformitatem actus ad rectam rationem. Nam cum dictamen rectum, sive ratio recta, sive notitia actualis practica, (quæ dicitur ratio recta sive dictamen rectum, ut alias exposui) dictat voluntati de omni circumstantia nata convenire actui, puta cum dictat quod actus volendi debet elici libere et non coacte, et quod debet elici circa objectum conveniens et propter finem convenientem, et modo debito, et loco, et tempore, tunc talis actus sic elicitus a voluntate conformiter dictamini recto est perfecte moralis , et hoc est quod Doctor intendit. Sequitur : *quia igitur actui ratio recta dictat determinatum objectum convenire et determinatum modum et alias circumstantias,* puta finis, loci et temporis, non est completa bonitas ex solo fine, sed prima ratio bonitatis ejus est ex convenientia actus ad efficiens a quo actus dicitur moralis, quia libere elicitus, et hoc est commune actui bono et malo, neque enim actus est laudabilis, nisi sit a voluntate.

Adverte tamen, quod cum dicit Doctor quod prima ratio bonitatis actus est ex convenientia causæ, non loquitur de primitate perfectionis, sed forte de primitate originis, quia ratio recta, prius origine dictat actum esse eliciendum libere a
Nota. causa ; prius enim ratio recta respicit causam actus,et deinde objectum, super quod debet transire actus, et post respicit finem, et sic deinceps de aliis circumstantiis.

5. (d) *Secunda conditio est ex objecto*, id est,quod secunda circumstantia requisita ad actum moralem est, quod talis actus eliciatur a voluntate circa objectum conveniens, et tunc quando sic elicitur actus est bonus ex genere ; et dicitur bonus ex genere, quia talis actus, ut includens circumstantiam objecti est indifferens ad ulteriores bonitates, quæ sumuntur ex circumstantiis specialibus, nam talis actus natus est ulterius perfici circumstantia finis, modi, temporis, etc. Et dicitur bonus ex genere, non ut præcise transit super objectum conveniens, sed ut transit super objectum secundum rectam rationem, hoc est a recta ratione dictatum esse sibi conveniens, ut patet a Doctore *in isto secundo, dist.* 9. ibi. Post istud prima circumstantia est ipsius finis, nec ista sufficit sine aliis circumstantiis, sicut est circumstantia formæ, puta, quod debito modo fiat, ut cum quis dat eleemosymam pauperi propter Deum, tunc dat debito modo quando prompte, et hilari vultu, et modo honesto dat, sed dat indebito modo quando dat vultu tristi et cum impetu, et hujusmodi,et sequuntur circumstantiæ magis extrinsecæ, scilicet *quando* et *ubi,* et hujusmodi.

Ex his ergo patet responsio ad quæstionem quod sola bonitas finis, sive sola circumstantia finis etiam cum talis circumstantia intenditur a voluntate secundum rectam rationem non sufficit ad bonitatem moralem actus, sed requiruntur aliæ circumstantiæ secundum ordinem prædictum ad hoc quod sit perfecta bonitas actus moralis, et sic patet quid dicendum ad quæstionem.

Nunc restat solvere argumenta principalia, quibus Doctor probat partem oppositam, scilicet quod omnis actus sit bonus moraliter ex solo fine. Et arguit primo sic : Augustinus *cap.* 13. in littera : *Bonum opus intentio facit,* id est, quod intentio finis reddit opus bonum, nam intentio formaliter, ut supra patuit *dist.* 38. respicit finem. 6.

(e) *Ad auctoritatem.* Respondet Doctor quod *auctoritas est ad oppositum, quia etsi finis sit conditio principalior,* sive

prima conditio primitate perfectionis, *pertinens ad bonitatem moralem actus, non tamen est sufficiens simpliciter, superadditur bonitas meritoria, quæ est relatione debita istius actus ad finem,* scilicet ultimum, *quæ relatio debita tunc fit, quando actus elicitur a charitate,* hoc est, vel a charitate inclinante voluntatem ad talem actum, vel a charitate, ut a causa partiali ad talem actum, de quo vide Doctorem *in primo, dist.* 17. scilicet quomodo charitas concurrat, an tantum inclinative, an etiam ut causa partialis actus; et quomodo bonitas meritoria actus præsupponat perfectam bonitatem moralem ipsius, vide Doctorem *in primo, dist.* 17. *et in isto secundo, dist.* 7. *et in quodl. quæst.* 17. Sequitur, *et quoad hoc possunt auctoritates de fine exponi,* quod scilicet bonitas meritoria est ex fine, patet, quia actus dicitur meritorius, inquantum est a charitate; sed charitas primo et principaliter inclinat voluntatem ad eliciendum actum propter ultimum finem, et quomodo hoc, vide Doctorem *in tertio dist.* 28. *et* 29. et nota quæ ibi prolixe exposui.

Quomodo charitas concurrat.

7. Secundo principaliter arguit, actus intelligendi est verus ex principio, id est, est evidens ex principio, sed finis est hic sicut ibi principium; patet, quia sicut principium in speculabilibus, sic finis in operabilibus, ex 2. *Phys. text. com.* 89. ergo sicut actus intelligendi habet evidentem veritatem ex principio, ita opus habet bonitatem ex fine.

(f) *Ad secundum dico.* Respondet Doctor quod *causa efficiens actus intelligendi, ideo semper recte agit,* nam intellectus eo modo intelligit objectum, quo est sibi præsens, nec est in potestate ejus sic vel sic intelligere, sive sic vel sic assentire, cum sit causa mere naturalis, et de hoc satis dictum est *in primo, distinct.* 1. *quæst.* 2. 3. *et* 4. Et voluntas propter sui libertatem non semper conformiter agit suo objecto, nam potest elicere actum, et propter ultimum finem, et non propter ultimum finem; potest enim frui ente ad finem, et uti ultimo fine, quod tamen est maxima perversitas, ut patet per Augustinum 83. *quæst.* 30. *Omnis itaque humana perversio est, quod etiam vitium vocatur fruendis uti velle atque utendis frui,* etc. Sequitur in littera: *Quando igitur est rectitudo ex parte principii moventis, totus actus rectus, non sic ex parte finis.* Vult dicere, quod quando rectitudo actus est ex solo objecto movente potentiam, tunc actus ex solo objecto est rectus, et sic in proposito, quia tota evidentia actus intelligendi est ab objecto, ideo a solo objecto movente, actus intellectus est evidens, et similiter quia tota rectitudo actus intelligendi practici est a solo fine, ut objecto, non ut causa finali, ut patet a Doctore *in prologo, quæst. ult.* et per ea, quæ ibi exposui, ideo tota rectitudo talis actus est ab ipso fine, ut objecto; sed in proposito bonitas actus moralis non est ex solo fine, ut supra patuit, ideo actus non est moraliter bonus a solo fine.

Tertio et ultimo arguit sic: *Bonitas est ab aliqua una causa,* patet, quia effectus per se est ab una causa per se, sed nulla potest dari nisi finis; ergo, etc.

Respondet Doctor quod illa una bonitas moralis integrat in se perfectiones omnes convenientes actui, et non est aliqua una sola perfectio, ut supra patuit, et ideo talis bonitas est a pluribus causis, et de hoc vide Doctorem *in* 1. *dist.* 17. *et in quodl. quæst.* 18.

DISTINCTIO XLI.

(*Textus Magistri Sententiarum.*)

An omnis intentio vel actio eorum qui carent fide, sit mala?

A. Dist. præced. Dubium 1. Opinio 1.

Cumque intentio, ut supra dictum est, bonum opus faciat, et fides intentionem dirigat; non immerito quæri potest, utrum omnis intentio omneque illorum opus malum sit, qui fidem non habent ? Si enim fides intentionem dirigit, et intentio bonum opus facit, ubi non est fides, nec intentio bona, nec bonum opus esse videtur. Quod a quibusdam non irrationabiliter astruitur, qui dicunt omnes actiones et voluntates hominis sine fide malas esse, quæ, fide habita, bonæ existunt. Unde Apostolus ait : *Omne quod non est ex fide, peccatum est.* Quod exponens Augustinus ait:

Dubium 2. Rom. 14. 23. Aug. in lib. Sent. Prosperi. c. 106. Jacob. 2. 10. Dist. 38. it. a circa finem. Rom. 13. 9. Heb. 11. 6.

« Omnis infidelium vita peccatum est, et nihil bonum est sine summo bono ; ubi deest agnitio æternæ veritatis, falsa virtus est, etiam in optimis moribus ». Et Jacobus in Epistola Canonica ait : *Qui offenderit in uno,* scilicet in charitate, *factus est omnium reus.* Qui ergo fidem et charitatem non habet, omnis ejus actio peccatum est, quia ad charitatem non refertur. Quod enim ad charitatem non refertur, ut supra meminit Augustinus, non fit, quemadmodum fieri oportet, ideoque malum est. Non igitur mandata custodit, qui charitate caret, quia sine charitate nullum mandatorum custoditur. Unde Augustinus *super epistolam ad Gal.* 5. *cap.* ait : « Custoditionem legis dicit Apostolus *non inebriari, non occidere, non mœchari,* et alia hujusmodi ad bonos mores pertinentia, quæ nisi charitate, fide et spe impleri non possunt. » Nullum ergo mandatum implet, nullum bonum opus facit, qui fidem charitatemque non habet. *Impossibile est enim,* ut ait Apostolus, *sine fide* aliquid *placere Deo.* Quæ ergo sine fide fiunt, bona non sunt, quia omne bonum placet Deo.

Quæ præmissæ sententiæ objiciuntur ex verbis Augustini.

B. Dist. præcedenti. Aug. lib. Confes. 1. cap. 12. 1. Joan 4. d. Psal 83. Aug. post princip. enarrationis.

His autem objicitur, quod supra dixit Augustinus, scilicet quod in servili timore, etsi bonum fiat, non tamen bene. « Nemo enim invitus *bene* facit, etiam si *bonum* est quod facit. » Hîc enim bonum dicit fieri, sed non bene, ab illo qui charitatem non habet. Qui enim serviliter timet charitate vacuus est; de quo tamen hîc dicit, quia *bonum* facit, sed non *bene.* Qui etiam super illum locum Psalmi : *Turtur invenit sibi nidum, ubi reponat pullos suos;* dicit quod « Judæi, hæretici et Pagani opera bona faciunt, quia vestiunt

nudos et pascunt pauperes, et hujusmodi, sed non in *nido Ecclesiæ*, id est, in fide, et ideo conculcantur pulli eorum. Quibus illi respondent dicentes, bona opera appellari hujusmodi, quæ sine charitate fiunt, non quia bona sint, quando sic fiunt, quod supra evidenter Augustinus docuit, sed quia bona essent, si aliter fierent, quæ etiam suo genere sunt bona, sed ex affectu fiunt mala.

Dist. 38. lit. a. Replicatur.

Aliorum sententia de præmissa quæstione, qua quærebatur : Si omnis actio eorum mala est, qui fidem non habent.

C. Opinio 2. August. in præfatione ad Psal. 31. cfr. Dist. præced.

Alii vero, qui trifariam distinctionem actuum faciunt, opera cuncta, quæ ad naturæ subsidium fiunt, semper bona esse astruunt. Sed quod Augustinus mala esse dicit, si malas habeant causas, non ita accipiendum est, quasi ipsa mala sint, sed quia peccant et mali sunt qui ea malo fine agunt. Item et illud aliud, scilicet « Bonum opus intentio facit, et intentionem fides dirigit » ; determinant dicentes, ibi *bonum* vocatum quod remunerabile est ad vitam, non quod illud sit solum bonum opus, imo et alia plura, licet non ea ratione, qua illud fit, sint bona.

Quibus modis dicatur bonum.

Bonum enim multipliciter accipitur, scilicet pro *utili*, pro *remunerabili*, pro *signo boni*, pro *specie boni*, pro *licito*, et aliis forte modis ; solaque illa intentio *remunerabilis* est ad vitam, quam fides dirigit; sed non illa sola *bona* est, ut aiunt. Nam si quis Judæus vel malus Christianus necessitatem proximi relevaverit, naturali pietate ductus, bonum fecit, et bona fuit voluntas qua illud fecit.

Hic ponuntur quædam Augustini capitula quæ retractavit, non quasi prave dicta, sed quo sensu dixerit insinuans, scilicet : Quomodo intelligendum sit illud : Peccatum adeo est voluntarium, et illud : Nusquam nisi in voluntate peccatum est, et item : Non nisi voluntate peccatur.

Quæst. 1. c. 14. Retractatio Augustini geminam continens determinationem. Lib. 2. c. 13.

Post hæc investigari oportet, qualiter intelligendum sit quod ait Augustinus *in lib. de vera relig.* « Usque adeo, inquit, peccatum voluntarium malum est, ut nullo modo sit peccatum, si non sit voluntarium. » Hujus dicti rationem Augustinus aperiens, *in lib. Retract.* dicit : « Potest videri falsa hæc definitio, sed si diligenter discutiatur, invenitur esse verissima. Peccatum quippe illud cogitandum est, quod tantummodo *peccatum* est, non quod est etiam *pœna peccati,* » scilicet peccatum primum hominis, quod fuit *peccatum* et *causa peccati,* sed non *pœna ;* « Quamvis et illa, quæ *non voluntaria* peccata non immerito dicuntur, quia vel a nescientibus, vel a coactis perpetrantur, non omni modo possunt sine voluntate committi ; quoniam et ille qui peccat ignorans, voluntate utique facit quod, cum faciendum non sit, putat esse faciendum; et ille qui, concupiscente adversus spiritum carne, non ea

Dubium 3

Rom 7. 1(

quæ vult facit, concupiscit quidem nolens, et in eo non facit quod vult; sed si vincitur, concupiscentiæ consentit volens, et in eo non facit nisi quod vult; et illud quod in parvulis est originale peccatum, ex prima hominis voluntate mala contractum est. Non itaque falsum est quod dixi : Usque adeo peccatum voluntarium est » etc. Ecce qualiter illud accipiendum sit, scilicet vel de primo peccato hominis, vel de omnibus generaliter peccatis mortiferis, quorum licet quædam dicantur *non voluntaria,* quæ scilicet per ignorantiam, vel per infirmitatem fiunt, eadem tamen ratione ea possunt dici *voluntaria,* quia sine voluntate non committuntur.

Aliud capitulum.

E. Quæstio 2. Aug. c.10. Lib. 1. c. 16.

Illius etiam intelligentia perquirenda est, quod *in lib. de duabus animabus* edidit, inquiens : « Nusquam nisi in voluntate peccatum est. » Quod etiam *in lib. Retract.* plane determinat dicens : « Potest putari falsa esse ista sententia, qua diximus: Nusquam nisi in voluntate esse peccatum, cum Apostolus dicat : *Quod nolo, hoc facio,* » etc. « Sed peccatum, quod nusquam est nisi in voluntate, illud præcipue intelligendum est, quod justa damnatio consecuta est, » id est, primum hominis peccatum. In eodem quoque *libr. de duabus animabus,* aliud tradidit consideratione dignum ; ait enim : « Non nisi voluntate peccatur, » ipsamque voluntatem definit dicens : « Voluntas est animi motus, cogente nullo, ad aliquid vel non amittendum, vel adipiscendum. » Hujus dicti causam aperiens et intelligentiam pandens, *in lib. Retract.* ait « Hoc propterea dictum est, ut hac definitione *volens* a *nolente* discerneretur, et sic ad illos referretur intentio, qui in Paradiso fecerunt originem mali, nullo cogente, peccando, id est, libera voluntate, quia et scientes contra præceptum fecerunt ; et ille tentator *suasit,* ut hoc fieret non *coegit.* Nam qui *nesciens* peccavit non incongruenter *nolens* peccasse dici potest, quamvis et ipse quod nesciens fecit volens tamen fecit. Ita nec tale peccatum sine voluntate esse potuit, sed voluntas *facti* ibi fuit, non voluntas *peccati ;* quod tamen *factum* fuit *peccatum ;* hoc enim factum est quod fieri non debuit. Quisquis autem sciens peccat, si potest cogenti ad peccatum sine peccato resistere, nec tamen facit, utique volens peccat ; quia qui potest resistere non cogitur cedere. Quapropter peccatum sine voluntate esse non posse verissimum est. » Ex his liquet, qualiter, superiora accipienda sint.

Rom. 7. 16. — cap. 10. — cap. 15. Retractat. Aug.

Quod mala voluntas est voluntarium peccatum.

F Aug. lib. 1. de libero arbit. c. 12. Et lib. retract. 1. cap. 9. et cap. 22. Cap. 17. iib. 3. de llb. arbit.

Si autem omne peccatum mortale voluntarium est, cum voluntas mala peccatum sit mortale, constat, ipsam esse voluntarium peccatum. « Quid enim, ut ait Augustinus, tam in voluntate quam ipsa voluntas sita est? » Voluntas ita

que mala recte voluntarium dicitur peccatum, quod in voluntate consistit. « Voluntas quippe, ut ait Augustinus 1. *lib. Retract.* est prima causa peccandi, aut nullum peccatum est prima causa peccandi, nec est cui recte imputetur peccatum nisi peccanti. Non ergo est cui recte imputetur nisi voluntati.» Hoc autem de peccato actuali et mortali intelligendum est. Neque his verbis aliud voluit ostendere Augustinus, ut ipse ait *in Retract.* nisi quia « voluntas est, qua peccatur et qua recte vivitur. »

(*Finis textus Magistri.*)

QUÆSTIO UNICA.

Utrum aliquis actus possit esse indifferens?

Alensis 3. *p.* *q.* 35. *m.* 3. D. Thom. 1. 2. *q.* 18. *a.* 8. *et* 9. D. Bonav. *hîc a.* 1. *q.* 3. Richard. 40. *a.* 2. *q.* 3. Durand. *ibi q.* 1. Gabr. *q.* *un.* Capr. *q.* 2. Major *q.* 3. *hîc.* Herr. *hîc* *d.* 28. *q.* 15. Vasq. 1. 2. *d.* 52. Angles 2. *d.* 40. *q.* *un.* *concl.* 2. Alm. *tract.* 1. *mor. c.* 14. Angest. *in mor. cap.* 8. Assor. *tom.* 1. *l.* 2. *cap.* 4. *q.* 3.

1. Ad arg. 1. Circa distinctionem quadragesimam primam quæritur, utrum aliquis actus possit esse indifferens? Quod non, quia inter habitum et privationem non est medium; bonum et malum sunt privative opposita; ergo, etc. Major patet, quia 10. *Metaph.* (Text. com. 27.) opposita privative sunt contradictorie opposita circa aptum natum; inter contradictoria non est medium, 4. *Metaph.* ergo, etc.

Ad 2. Præterea, ex actibus generatur habitus; ergo si inter actum bonum et malum esset aliquod medium, aliquis esset habitus, qui nec esset bonus nec malus.

Contra, Ambrosius in littera: *affectus tuus operi nomen imponit;* sed si nullus actus ex se esset indifferens, non posset ex uno actu esse bonus per se, et ex alio malus. Rati. opposit.

SCHOLIUM.

Refert sentent. D. Thom. et Bonav. et resolvit probabiliter dari actum individuum, liberum, qui non sit bonus nec peccatum, quia non constat Deum nos obligare ad singulos actus referendos in eum actualiter vel virtualiter; et alterum horum videtur requiri ad meritum. Pro hoc est Hieron. epist. 2. apud Aug. Nazian. oratione tertia contra Jul. Greg. hom. 27. in Evang. in Mat. 12. *de omni verbo otioso,* etc. non obstat, quia Chrysost. explicat, verbum otiosum esse quod mendax est, et calumniam habet; et similiter Theoph. et Oecum. et favet textus, quia de pernicioso agit, interl. exponit de frivolis et fabulis, nec otiosum est, quod habet aliquam utilitatem naturalem, ut expellere frigus sine ulla ratione honesti.

Hîc dicitur, (a) quod nullus singularis actus est indifferens, actus tamen in communi est indifferens; quære D. Bonaventuram. 2. d. præs. a. 1. q. 3. D. Thom. 1. 2. q. 18. a. 9.

Aliter posset dici, (b) quod aliter potest esse de bonitate et malitia morali, et de bonitate meritoria et malitia demeritoria. In prima bonitate et malitia, comparando ad actum naturalem, videtur posse inveniri actus indifferens, qui scilicet habeat determinatam speciem in genere naturæ per comparationem ad omnes causas suas, et possit tamen habere indifferenter bonitatem moralem et malitiam. Quod probatur primo, quia

c. 1. et inde. secundum Philosophum 2. *Ethic.* habitus justitiæ generatur ex operibus justis, non tamen juste factis; iste actus non est bonus moraliter, quia non ex virtute. Similiter de actibus elicitis post virtutem, quia non videtur necessitas, quod voluntas habens virtutem, semper utatur ea necessario, sed tantum quando occurrit passio ita vehemens, quæ subverteret rationem, nisi utatur virtute.

Secundo etiam (c) modo loquendo de bono et malo, videtur esse medium inter actum bonum et malum; supposita enim bonitate morali, ut dictum est *in quæst. præcedenti,* meritum videtur esse ex relatione ad finem debitum, quæ relatio est ex charitate inexistente.

Actus refertur in finem actualiter, virtualiter et habitualiter et quomodo? (d) Potest autem actus referri ex charitate in finem ultimum tripliciter. Uno modo actualiter, sicut cogitans actualiter de fine diligit illum, et vult aliquid propter illum. Alio modo virtualiter, sicut (e) ex cognitione et dilectione finis deventum est ad volitionem hujus entis ad finem, puta ex cognitione et dilectione Dei pertinente ad portionem superiorem, portio inferior considerat talem actum, puta pœnitentiæ, esse assumendum, et postea illum exequitur volendo, non tamen tunc referendo in finem, quia nec tunc actualiter cognoscitur nec diligitur. Tertio modo (f) habitualiter, puta si omnis actus referibilis in finem manens cum charitate, quæ est principium referendi, dicatur referri habitualiter.

3. Actus dicitur non referri in finem tripliciter, negative, privative, contrarie. Triplici autem modo (g) potest dici actus non referri. Uno modo negative absolute, quia non refertur actualiter nec virtualiter. Alio modo privative, quia non est natus referri, sicut peccatum veniale, quia licet stat cum charitate, non est tamen natum cum charitate referri in finem. Tertio modo contrarie, scilicet quia corrumpit principium referendi, scilicet charitatem, ut peccatum mortale. De illis duobus membris ultimis, certum est quod illi actus sunt mali, scilicet peccatum veniale et peccatum mortale. De duobus primis (h), certum est quod primus actus est meritorius, et satis probabile est de secundo. De duobus mediis, scilicet de actu, qui tantum refertur habitualiter et negative, id est qui non refertur nec actualiter nec virtualiter, dubium est utrum talis actus sit meritorius, vel peccatum veniale (quia mortale peccatum non potest esse) aut sit talis actus indifferens. Si ponatur alterum duorum primorum membrorum, videtur quod homo existens continue in gratia, vel mereatur continue, vel peccet mortaliter, vel saltem venialiter, quia multos tales actus elicit continue, qui nec referuntur actualiter, nec virtualiter, secundum dictum modum.

Ideo probabile (i) videtur tales actus indifferentes ponere, quia non habent sufficientem rationem malitiæ pertinentem ad peccatum veniale, quia possibile est nullam deordinationem esse in eis, quæ sufficiat ad rationem peccati. Non enim tenetur homo, nec tentione necessitatis, contra quam sit peccatum mortale, nec tentione minori, contra quam sit peccatum ve- 4. Ponit veniale esse contra præceptum per quod explica eum supra d. 21. q. 1. num. 3.

niale, referre semper actum suum in Deum actualiter vel virtualiter, quia Deus non obligavit nos ad hoc. neque videtur esse in istis actibus sufficiens ratio bonitatis, ut sint meritorii, quia non videtur minor relatio sufficere ad meritum quam relatio virtualis, qualis non est hîc.

Sunt ergo multi actus indifferentes, non tantum secundum *esse*, quod habent in specie naturæ, sed etiam secundum *esse*, quod habent in *esse* morali; et sunt etiam indifferentes ad bonum meritorium et malum demeritorium, quia unum (k) individuum potest esse tale et aliud tale. Multi etiam singulares actus eliciti sunt indifferentes, qui nec sunt tales neque tales, et non solum actus non humani, de quibus non est sermo, sicut movere barbam, levare festucam et hujusmodi, quæ procedunt ex sola imaginatione, non ex libero arbitrio impellente, sed etiam de actibus libere elicitis.

5. Ad arg. 1. Bonum est malum non opponuntur privatione circa actum.

Ad argumenta (l). Ad primum dico, quod non sunt privative opposita circa actum, loquendo de bonitate et malitia morali, vel etiam loquendo de bonitate et malitia meritoria et demeritoria; non enim est actus malus ex hoc solo quod caret bonitate tali vel tali, sed quia caret bonitate, quam debet habere ; non autem omnis actus debet habere talem bonitatem.

Arg. 2. Dari habitum indifferentem.

Ad aliud concedo, quod ex similibus actibus generatur similis habitus, et ita ex multis actibus indifferentibus, potest generari consimilis habitus ad consimiles actus in genere immobiliter inclinans ; non tamen inclinat ad eos, ut bonos nec ut malos, sicut etiam ipse in se neque est bonus neque malus, sicut nec etiam generatur ex actibus bonis vel malis, et ita inconveniens, ad quod deducit ratio, non est inconveniens, sed tanquam verum concedendum est.

COMMENTARIUS.

(a) *Hîc dicitur*. Respondendo ad quæstionem, primo recitat unam opinionem quæ est D. Thomæ 1. 2. *quæst.* 18. *art.* 9. Et similiter D. Bonaventura *in* 2. *dist. præsenti,* quæ opinio dicit quod aliud est loqui de actu singulari, puta de hac dilectione, et aliud de actu communi, puta de dilectione in communi. Loquendo primo modo, dicit opinio quod est impossibile talem actum esse indifferentem, quia talis,vel est necessario moraliter bonus vel moraliter malus; loquendo etiam de actu meritorio vel demeritorio, dicit quod signato quocumque actu singulari, talis necessario, vel est meritorius vel demeritorius. Nec oportet hîc aliter adducere rationes eorum.Sed loquendo de actu in communi, dicunt quod talis actus potest esse indifferens ad actum singularem meritorium et ad actum singularem demeritorium, ita quod talis actus omnino in se consideratus non erit formaliter meritorius, nec formaliter demeritorius, sicut etiam homo in communi est indifferens ad Franciscum et Joannem ; et quoad hoc secundum membrum opinio dicit verum; sed non est ad intentionem quæstionis, quia quæstio tantum quærit de actu singulari. 1.

(b) *Aliter posset dici*. Nunc Doctor ponit opinionem propriam, et duo facit. 2. Opinio

propria Scoti. Primo, quærit an possit esse actus singularis indifferens, loquendo de bonitate et malitia morali, ita quod detur aliquis actus, qui nec sit moraliter bonus nec moraliter malus. Secundo, loquendo de bonitate meritoria et malitia demeritorie opposita, an possit esse actus singularis, qui nec sit bonus meritorie, nec malus demeritorie.

De primo actu dicit, quod *loquendo de bonitate et malitia, scilicet morali, comparando ad actum naturalem, videtur posse inveniri actus indifferens,* etc. Hæc littera Doctoris potest multipliciter intelligi, nam cum primo dicit, quod *actus naturalis in specie determinatus per comparationem ad omnes causas suas,* etc. istæ causæ, aut intelliguntur tantum effective actus, aut accipiuntur pro omnibus circumstantiis naturaliter natis inesse actui. Primo modo erit tantum actus bonus naturaliter ex potentia et objecto, tenendo quod objectum concurrat ad actum elicitum voluntatis secundum tertiam opinionem recitatam supra *dist.* 25. et talis actus est naturaliter bonus ex genere, quia habet bonitatem quam ex natura natus est habere a potentia et objecto sibi convenientibus; talis ergo actus non est perfecte bonus bonitate naturali, nec perfecte malus malitia naturali, ut supra patuit *dist.* 40. Sed secundo modo dicitur actus naturaliter bonus ex omni causa, quando talis actus habet conformitatem ad causam efficientem, ad objectum ac finem, et ad formam, et tunc est perfecte bonus bonitate naturali nata sibi naturaliter competere. Loquendo de isto actu secundo modo, potest intelligi indifferens ad bonitatem moralem, et ad malitiam oppositam dupliciter. Primo, quod actus dicatur moralis, qui elicitur a virtute morali, et ille non dicatur bonus moraliter, qui non elicitur a virtute morali; tenendo enim quod actus bonus moraliter sit a virtute morali, ut puta actus justitiæ moralis sit ab habitu justitiæ morali, ut multi tenent, loquendo hoc modo bene potest esse actus perfecte bonus bonitate naturali, qui tamen non præsupponit in voluntate virtutem moralem, sicut quis potest dare eleemosynam pauperi, et hoc liberaliter, propter debitum finem et modo debito, qui finis erit ut subveniat necessitati pauperis, et tamen non habebit in voluntate habitum virtutis inclinantem ad hoc; et sic talis actus non erit bonus moraliter, quia non a virtute morali, nec malus moraliter, patet, quia talis actus non est vituperabilis; actus enim malus moraliter est actus vituperabilis et imputabilis, ut patet a Doctore *in quodl. q.* 17. *et.* 18.

Littera Doctoris potest multipliciter intelligi.

3. Quomodo habitus generatur ex actibus.

Et hoc modo potest intelligi dictum Philosophi, quod *habitus justitiæ generatur ex actibus justis, sed non juste factis,* id est, quod generatur ex actibus bonis, bonitate naturali, *sed non juste factis,* id est, non moraliter factis, quia tales actus non sunt geniti a virtute morali, et tamen non sequitur, illi actus sunt justi, id est, boni bonitate naturali, et non sunt justi, id est, boni bonitate morali; ergo sunt injusti, id est, mali malitia morali, non sequitur, quia si essent mali malitia morali, essent vituperabiles, cujus oppositum experimur. Posito etiam quod quis habeat habitum virtutis, puta habitum justitiæ, adhuc stat quod eliciat actum indifferentem ad actum bonum bonitate morali, et ad actum malum malitia morali; patet, quia non apparet aliqua necessitas quod habens habitum moralem, puta temperantiam, eliciat actum temperantiæ secundum inclinationem talis habitus, sicut etiam habens charitatem non apparet necessitas quod eliciat omnem actum, etiam non bonum moraliter, secundum inclinationem charitatis. Et si apparet aliqua

necessitas, tunc est, quando occurrit passio ita vehemens, quæ subverteret rationem, nisi uteretur tali habitu virtutis. Sed quia tamen Doctor non tenet quod actus sit præcise bonus bonitate morali ab habitu virtutis, cum iste expresse teneat *in* 4. *dist.* 14. *quæst.* 2. quod non est de ratione actus moralis quod sit elicitus a virtute morali, vel quod sit generativus virtutis moralis, ad hoc enim ut sit perfecte moralis (posito etiam quod nullus habitus virtutis moralis sit in voluntate), sufficit quod sit elicitus conformiter rationi rectæ, sive dictamini recto, ut patet a Doctore *in primo, quæst. ult. prol. et dist.* 17. *primi, et in* 2. *dist.* 7. *et* 42. *et in* 3. *dist.* 33. *et in* 4. *dist.* 14. *quæst.* 2. *et in quodl. quæst.* 18.

4. Quomodo actus dicatur bonus.

Potest ergo exponi dictum Doctoris secundo modo, sic intelligendo, quod actus dicitur præcise bonus bonitate morali, quia elicitur conformiter rationi rectæ actu dictanti de omni circunstantia requisita ad actum moralem, de quibus circumstantiis dictum est supra *dist.* 40. Dicit ergo Doctor quod potest esse actus perfecte bonus bonitate naturali, qui erit elicitus a voluntate libere circa objectum conveniens propter finem convenientem, et modo sibi debito, qui tamen actus, nec erit moraliter bonus, nec moraliter malus. Quod non sit moraliter bonus patet, quia licet habeat omnes circumstantias supra dictas, non tamen habet eas secundum dictamen rectæ rationis, quod requiritur ad hoc ut sit moraliter bonus; nec etiam est moraliter malus, quia tunc talis actus esset vituperabilis, nisi dicatur quod esset moraliter malus privative seu negative, quia careret conformitate ad rationem rectam. Dico primo, quod esset tantum negative moraliter malus, non tamen contrarie, quia si esset contrarie moraliter malus, tunc esset vituperabilis; et dicitur negative moraliter malus, quando tantum negat aliquam circumstantiam requisitam ad actum perfecte moralem, ut cum quis libere dat eleemosynam pauperi actu non cogitando de fine, tunc talis datio est tantum mala moraliter negative; sed quando est malus contrarie, tunc ponit circumstantiam repugnantem circumstantiæ debitæ, ut cum quis dat eleemosynam propter vanam gloriam tanquam propter finem. Sed de hoc prolixe dictum est supra *dist.* 7. *et in quodlib. quæst.* 18. vide quæ ibi exposui.

Dico secundo, quod licet talis actus non sit elicitus conformiter rationi rectæ, tamen non est malus moraliter, quia ut sic, natus est elici conformiter rationi rectæ, quia ut sic, non includit aliquam circumstantiam repugnantem actui morali, imo includit omnem circumstantiam natam dictari a ratione recta.

Intelligendo ergo hoc modo, potest exponi auctoritas Philosophi, quod justitia generatur ex operibus justis, non tamen juste factis; dicitur enim opus justum, sive actus justus, qui habet omnes circumstantias requisitas ad actum bonum bonitate naturali; sed quia tamen talis actus non habet tales circumstantias actu dictatas a ratione recta, dicitur non juste factus, quia non conformiter elicitus rationi rectæ, et tamen non sequitur, non est juste elicitus, quia non conformiter rationi rectæ, ergo est simpliciter injuste elicitus seu vituperabilis; est tamen secundum *quid* injuste elicitus, accipiendo ly *injuste* prout præcise dicit negationem actualis conformitatis ad rationem rectam. Et similiter potest exponi littera sequens, cum dicit, *similiter de actibus elicitis post virtutem,* potest hic accipi *virtus* non pro habitu virtutis moralis existentis in voluntate, sed pro habitu virtutis intellectivæ sive existentis in intellectu, puta

5. Optima expositio verborum Aristotelis.

Expositio litteræ.

pro habitu prudentiæ causato ex pluribus dictaminibus rectis, de quo vide Doctorem *in primo, dist.* 17. Loquendo ergo de tali virtute, dicit Doctor quod licet quis habeat talem habitum virtutis in intellectu, tamen potest elicere actum perfecte bonum bonitate naturali, et non secundum actuale dictamen talis virtutis, quia non apparet necessitas quod quando elicit talem actum, quod actu cogitet de circumstantiis requisitis ad bonitatem naturalem illius actus ; sed si est necessitas utendi tali virtute, tunc est quando occurrit talis passio, quæ nata est obruere dictamen rectum, nisi actu uteretur tali virtute, sive recto dictamine talis virtutis.

6. (c) *Secundo etiam.* De secundo principali, scilicet de bono et malo meritorie vel demeritorie; et antequam ponat conclusionem, in qua tenet quod datur actus neuter perfecte moralis, qui tamen non est meritorius nec demeritorius, præmittit aliqua. Primo, quod actus meritorius sive demeritorius, sive ratio meriti actu præsupponit bonitatem moralem actus, scilicet quod actus non potest esse meritorius, nisi sit moralis. An modo requiratur bonitas moralis perfecta, sic, quod actus non posset esse meritorius, nisi actu conformiter eliciatur rationi rectæ secundum omnes circumstantias requisìtas ; de hoc non est præsens sermo. Dicit ergo Doctor quod meritum ultra bonitatem moralem actus addit relationem ad ultimum finem, quæ relatio sit ex charitate inexistente, id est, quod actus non est formaliter meritorius, nisi actu eliciatur a voluntate in ordine ad Deum, et hoc charitate inclinante voluntatem, sive partialiter concurrente ad talem actum sic in Deum relatum. Sed de ratione meriti formaliter, in quo consistat, vide Doctorem *in primo, dist.* 17. *et in tertio, dist.* 18. et specialiter *in quodlib. quæst.* 17. ubi videtur addere aliqua ultra dicta *in primo et tertio* ; et in hoc non videtur multum insistendum, sed sufficit hoc habere, quod actus ad hoc ut sit meritorius, oportet quod sit relatus in Deum, sive propter Deum elicitus, et hoc ex charitate non existente.

(d) *Potest autem.* Secundo præmittit, quod actum referri in Deum ex charitate, potest tripliciter intelligi, scilicet vel actualiter, vel virtualiter, vel habitualiter. Primo modo refertur *actualiter*, quando intellectus actu dictat, quod voluntas velit diligere proximum propter Deum, et ex charitate, tunc talis dilectio actualis sic conformiter elicita rationi rectæ, est actus, actu relatus in Deum ex charitate. Similiter idem dico de actibus imperatis in aliis potentiis, puta de actu temperantiæ, ut quando voluntas imperat actum temperantiæ in parte sensitiva propter Deum ex charitate et ratione recta ad hoc dictante, talis actus imperatus est actus actualiter relatus in Deum. Actus ad hoc sit meritorius.

(e) *Alio modo virtualiter, sicut ex cognitione et dilectione finis*, etc. Aliqui Scotistæ sic dicunt : *Virtualiter*, inquiunt, *cum ex amore actuali ipsius Dei deveni in cognitionem peccati mei, et hoc ob amorem ejus, quia est ejus offensivum, tristor, et pœnitentiam facio, non tamen tunc actualiter illum actum pœnitentiæ in Deum refero actualiter, quia nec de Deo cogito, nec tunc Deum actualiter amo, talis actus pœnitentiæ est virtualiter tantum in Deum relatus.* Hæc illi. Tamen pro clariori intelligentia nota aliqua : Primo, quod dicit Doctor *in quarto, dist.* 14. *quæst.* 2. de pœnitentia virtuali, puta de displicentia peccati, quæ tunc dicitur virtualis, non quod actu eliciatur aliquis actus displicentiæ de peccato, sed ex hoc solo quod quis intense diligit Deum 7. Opinio aliquorum Scotistarum.

in se et propter se, talis dilectio Dei potest dici pœnitentia virtualiter, ex hoc solo quod dilectio Dei ita intensa, virtualiter includit displicentiam de peccato; et hoc patet, quia si quis intense diligit Deum propter se, si actu cogitaret de peccato, ut Dei offensivo, statim eliceret actum displicentiæ, quia ista non videntur simul stare, quod quis diligat Deum, et non doleat de offensione Dei. Et de tali actu virtuali non loquitur hìc Doctor, quia hìc loquitur de actu virtuali actu elicito ex amore Dei prius habito.

8. Nota etiam quæ dicit Doctor supra *in isto secundo, dist.* 35. de aversione virtuali, et per consequens de conversione virtuali; quis enim virtualiter avertitur a Deo, quando committit actum oppositum conversioni virtuali in Deum, ut patet de odio proximi; dilectio enim proximi, etsi non formaliter est conversio in Deum, est tamen virtualiter conversio in ipsum, quia pro quanto dilectio proximi virtualiter continetur in dilectione Dei, quia ista non stant simul, quod quis diligat Deum propter se, et odiat proximum, et hoc de potentia Dei ordinata, secus de potentia Dei absoluta, ut expresse patet a Doctore *in tertio, dist.* 28. et nota quæ ibi exposui. Dicitur ergo ibi conversio virtualis cum quis diligit proximum propter Deum, et licet talis dilectio proximi sit actu relata in Deum, tamen dicitur conversio virtualis ex hoc solo, quod non formaliter et immediate est in Deum, sicut dicimus quod odium Dei formaliter avertit a Deo, et per consequens dilectio Dei in se convertit formaliter in Deum. Adhuc loquendo de tali actu virtuali, non est sermo in proposito, quia talis actus virtualis simul stat cum actuali dilectione Dei, sed actus virtualiter relatus in Deum in proposito, non simul est cum dilectione Dei actuali, propter quam elicitur talis actus, quia tunc esset actus relatus in Deum.

Dico ergo quod hæc littera Doctoris potest habere multiplicem sensum, nam primo potest sic intelligi, quod quis diligat Deum in se et propter se, quæ dilectio duret per horam, et post illam horam actu diligat proximum, non in ordine ad Deum; et talis sensus non videtur ad mentem litteræ, quia si talis amor proximi natus sit virtualiter contineri in amore Dei, quia tamen non præcedit ex amore Dei, ut patet, quia tunc non est amor Dei, ideo ad mentem litteræ non dicitur virtualiter relatus in Deum. 9.

Secundo potest sic intelligi, quod quis actu diligat Deum, et stante dilectione illa, convertat se ad proximum, diligendo illum ex amore ipsius Dei, sic quod dilectio Dei sit continua per mediam horam, et similiter dilectio proximi, et post ultimum instans medietatis horæ cessat dilectio Dei in se, sed continuetur dilectio proximi per aliam mediam horam, tunc dilectio proximi, quæ simul fuit cum dilectione Dei, actu fuit relata in Deum, et eadem dilectio per aliam medietatem horæ dicitur virtualiter relata in Deum, et hic sensus videtur stare cum intentione litteræ.

Tertio potest sic intellligi, quod quis actu diligat Deum in se et propter se, et stante dilectione Dei actu diligat proximum, non tamen referendo illum amorem in Deum, sed quod tantum absolute ipsum diligat, talis dilectio forte non dicitur virtualiter relata in Deum, et hoc si non procedit ex dilectione Dei. Si vero talis dilectio procedat ex dilectione Dei, ut cum quis diligit Deum propter se, et post cogitando de proximo, quod est creatura Dei, diligat ipsum proximum absolute, ita quod talis amor procedat ex amore Dei, tunc talis sensus erit ad mentem litteræ.

Quarto modo potest intelligi, et magis ad sensum litteræ, quando quis actu diligit Deum propter se, et simul cogitat peccatum, ut offensivum Dei, et actu elicit displicentiam de peccato propter Deum, et actu imperat in parte sensitiva, puta abstinentiam vel peregrinationem et hujusmodi, et immediate post cesset ipsa dilectio Dei, sed continuetur abstinentia et peregrinatio, tunc talis actus abstinentiæ vel peregrinationis, qui originaliter præcessit ex amore Dei, dicitur virtualiter relatus in Deum. Non enim credo quod displicentia peccati vel actus abstinentiæ imperatus, si tantum eliciatur post amorem Dei, quod virtualiter sit actus relatus in Deum, nisi modo præexposito. Et hoc etiam forte potest esse conforme dicto Doctoris, *in* 4. *dist.* 6. de intentione actuali et virtuali, ut cum quis actu propter Deum assumit pœnitentiam, actu cogitando de illa et Deo, sed post continuat illam non cogitando de Deo, tunc talis actus pœnitentiæ dicitur virtualiter contineri in actuali pœnitentia actu relata in Deum, et sic talis actus dicetur etiam virtualiter relatus in Deum.

10. (f) *Tertio modo* dicitur actus relatus in Deum tantum *habitualiter,* puta quia habet habitum, qui est principium referendi actum in Deum, et sic omnis actus referibilis in finem, manens cum charitate, dicitur referri habitualiter, ita quod talis actus elicitus a voluntate informata charitate nec actualiter nec virtualiter sit ex charitate relatus in Deum, ut cum quis actu diligit proximum non considerando nec Deo, nec de lege ipsius, talis actus non actu refertur in Deum ex charitate, nec etiam virtualiter, cum non procedat ex amore Dei, etc.

(g) *Triplici autem modo.* Tertio principaliter præmittit, quod actus tripliciter potest non referri in Deum. Primo negative absolute, ut quando actus nec actualiter, nec virtualiter refertur ex charitate in Deum, sicut cum quis actu dat eleemosynam pauperi non ex amore Dei, nec cogitans de ipso Deo, sed ut præcise subveniat indigentiæ pauperis, talis actus nec virtualiter nec actualiter refertur in Deum.

Secundo, actus non refertur in Deum privative, puta, quia non est natum referri, sicut peccatum veniale, quia licet stet cum charitate, non est tamen natum cum charitate referre in finem ; et dicitur talis actus non referri privative, ex hoc quod est ibi privatio alicujus circumstantiæ, quæ nata esset inesse actui, cum quis corrigit proximum, sed non debito modo, tunc talis actus correctionis carens tali circumstantia, erit communiter peccatum veniale; dicitur ergo talis actus irreferibilis privative, non quod sit actus natus referri, sed dicitur privative ex hoc quod privat aliquam circumstantiam, propter quam privationem non potest referri in Deum ex charitate. An actus referatur in Deum.

Tertio, dicitur actus non referri contrarie, quia scilicet corrumpit principium referendi, scilicet charitatem, ut peccatum mortale ; nam peccatum mortale corrumpit charitatem, non quod contrarietur sibi formaliter vel virtualiter, sed tantum demeritorie, ut supra patuit *in isto* 2. *dist.* 28. et satis patet *in quarto, dist.* 1. *quæst.* 1. respondendo ad argumenta principalia, *et quæst.* 6. et singulariter *dist.* 16. *quæst.* 2. ubi quærit Doctor an infusio gratiæ, et expulsio culpæ sint duæ mutationes reales.

(h) *De duobus primis* Istis præmissis ponit Doctor aliquas conclusiones. Prima est, quod loquendo de actu non referibili in Deum, secundo et tertio modo, tantum actus est malus, quia actus secundo modo est peccatum veniale, et tertio modo peccatum mortale. Secunda est, quod loquendo de actu referibili in Deum ex charitate, 11.

dicit quod actus primo et secundo modo est meritorius, cum talis actus referatur in Deum ex charitate; et licet hìc dicat de actu secundo modo, quod sit probabile ipsum esse meritorium, tamen absolute videtur dicendum ipsum esse meritorium, quia saltem elicitur virtualiter ex charitate, ut satis evidenter posset deduci ex dictis Doctoris *in primo, dist.* 17. *et in tertio,* 18. *et in quodl. quæst.* 17. Tertia conclusio est de actu, qui tantum refertur habitualiter et negative, id est, qui non refertur in Deum ex charitate, nec actualiter nec virtualiter, dicit quod hoc est dubium, an scilicet talis actus sit meritorius, vel peccatum veniale, quia mortale peccatum non potest esse; et patet, quia stat cum charitate, aut quod talis actus sit indifferens, scilicet quod non sit meritorius, nec demeritorius. Si ponatur quod talis actus sit meritorius, tunc videtur quod homo existens in charitate continue mereatur, cum multos tales actus quasi continue eliciat, qui nec actualiter nec virtualiter referuntur in Deum ex charitate. Si vero ponat quod talis actus sit peccatum mortale vel veniale, tunc videtur quod homo continue peccet, vel mortaliter si ponatur peccatum mortale, vel venialiter si ponatur peccatum veniale, quia multos tales actus elicit continue, qui non referuntur in Deum, nec actualiter nec virtualiter.

Tertia conclusio.

An possit dari actus indifferens.

(I) *Ideo probabile.* Dicit ergo Doctor ad quæstionem respondendo, an scilicet possit dari actus indifferens ad bonitatem meritoriam et malitiam demeritoriam, quod *videtur probabile tales indifferentes ponere, quia* illi actus, qui tantum habitualiter referuntur in Deum *non habent sufficientem rationem malitiæ pertinentem ad peccatum veniale,* etc.

(k) *Quia unum individuum potest esse tale et aliud tale,* puta unus actus potest esse meritorius et alius demeritorius. *Multi etiam singulares actus eliciti sunt indifferentes, qui nec sunt tales, neque tales,* id est, qui non sunt meritorii nec demeritorii, *et non solum actus non humani,* etc. Actus humani sunt illi, qui procedunt a libero arbitrio, quod includit intellectum et voluntatem ut supra patuit. Dicit ergo Doctor quod non solum actus non humani possunt esse indifferentes, sed etiam multi actus eliciti a libero arbitrio possunt esse indifferentes.

(l) *Ad argumenta.* Doctor primo arguit, 12.
probando quod non possit dari actus indifferens ad bonum et ad malum. Et arguit primo sic, quia inter habitum et privationem non est medium, ut patet 10. *Metaph. text. com.* 15. ubi habetur quod opposita privative sunt contradictorie opposita circa aptum natum: *Privatio,* inquit, *quædam est contradictio, aut in potentia determinata, aut concepta cum susceptivo.* Hæc ille. Sed inter contradictoria nullum est medium, ut patet *quarto Metaph. text. com.* 17. sed in proposito bonum et malum sunt privative opposita; ergo non datur actus medius, qui non sit nec bonus nec malus.

Respondet Doctor quod bonitas et malitia moralis circa actum non sunt privative opposita; patet, quia actus non est malus ex hoc solo quod caret bonitate tali vel tali, sed quia caret bonitate quam debet habere, non autem omnis actus debet habere talem bonitatem, ut puta actus dandi eleemosynam pauperi propter indigentiam, et hoc sine dictamine rationis, quamvis talis actus careat tali conformitate ad rationem rectam, tamen non dicitur formaliter malus, quia non tenetur habere illam; similiter patet de bonitate meritoria et malitia opposita.

Secundum argumentum cum responsione patet.

DISTINCTIO XLII.

(*Textus Magistri Sententiarum.*)

An voluntas, et actio mala in eodem homine et circa eamdem rem sint unum peccatum, vel plura?

A. Opinio 1. et 2. Cum autem voluntas mala et operatio sint peccatum, quæri solet, utrum in eodem homine et circa eamdem rem hæc duo unum sint peccatum, vel diversa; ut si quis voluntate furatur, *voluntatem* habuit malam, quæ peccatum est, et *actum* malum, qui item peccatum est. Hæc autem duo *diversa* sunt scilicet voluntas et actio; sed numquid *diversa* sunt *peccata,* an unum? Quidam dicunt, *unum* esse peccatum, alii vero *diversa* esse peccata dicunt; quia, cum constet, hæc duo esse diversa, aut diversa *duo peccata* dicuntur, aut duo diversa, non *peccata?* Responsio pro 1. opinione. Quibus alii respondent, hæc duo diversa esse, non *peccata.* Non enim *plura* peccata sunt, sed peccatum *unum,* quia una prævaricatio vel inobedientia in utroque admittitur, sive quando *vult,* sive quando *agit;* et unus est ibi contemptus, sed *minor,* cum in voluntate solum peccatum continetur, *major* vero, cum voluntati etiam operatio additur; et ideo *majus* fit peccatum, sed non *plura,* cum voluntas operi mancipatur.

Alia contra eosdem oppositio.

Sed adhuc eisdem objicitur. Si unum tantum peccatum illa duo sunt, cum quis, voluntate mali prius concepta, deinde opus patraverit, non pro aliquo reus est, nisi pro quo ante opus reus erat, cum adhuc in sola voluntate peccatum consistebat. Nullus enim reus est æternæ mortis nisi pro peccato; sed peccatum aliud non est admissum *actione,* quam prius admissum erat *voluntate.* Non igitur pro aliquo alio iste fit damnabilis *actu* peccando, quam ante fuerat, cum *sola voluntate* delinquebat. Ad hoc etiam illi respondent dicentes, propter peccatum quidem tantum illum furem reum constitui; et quamvis ejus voluntas et actio *unum* sint *peccatum,* pro *alio* tamen reus factus est actu peccando, quam prius erat sola voluntate delinquendo, quia pro actu, qui est *aliud* quam voluntas, licet non *aliud peccatum.* B. Responsio. C. Exod. 20. 15. 17. et Deut. 5. 19. 21.

Alia adversus eosdem objectio.

Item et adhuc quæstioni instant dicentes, ideo hæc duo diversa esse peccata quia diversorum legis mandatorum prævaricationes sunt. Alio enim mandato legis pro-

hibetur *actio* furti, scilicet : *Non furaberis*, alio voluntas furandi scilicet : *Non concupisces rem proximi tui*. Cum autem hæc duo diversa mandata sint, quibus illa duo prohibentur; patet, illa duo diversas esse prævaricationes, diversa igitur peccata. Ad quod etiam illi dicunt, *diversa* quidem esse *mandata*, quibus illa duo distinctim prohibentur, ut Augustinus docet super Exodum, verumtamen in illis non observatis *una prævaricatio* tantum incurritur, unumque peccatum contrahitur, licet duo diversa illis prohibeantur; sicut e converso duo sunt mandata charitatis, quibus duo præcipiuntur diligi, una tamen in eis nobis commendatur charitas.

Iterum replicatur. Lib. II. q. 71.

Si peccatum ab aliquo commissum in eo sit, usquequo pœniteat.

D. Responsio quæstionem determinans.

Præterea quæri solet, cum ab aliquo peccato voluntate perpetrato voluntas id agendi et actio transierit, nondum tamen vera habita pœnitentia, utrum illud peccatum, usquequo pœniteat, sit in eo? Quod non esse videtur, quia *voluntas* illa, quæ prius fuit, non est, neque *actio*, quia non illud vult vel agit, quod ante voluit et egit. Sed non est ignorandum, peccatum duobus modis dici *esse* in aliquo et *transire*, scilicet *actu* et *reatu*. *Actu* est in aliquo, dum ipsum quod peccatum est, ut *actio* vel *voluntas*, in peccante est; *reatu* vero, cum pro eo, sive transierit sive adsit, mens hominis polluta est et corrupta, totusque homo suppliciis obligatur perpetuis. Nec unquam est in aliquo peccatum *actu*, præter originale, quin sit etiam *reatu*, sed est *reatu* interdum, postquam transierit *actu*.

Dubium 2.

Quibus modis accipitur in Scriptura reatus.

E. Quid sit mortale peccatum et quid veniale. Aug. super Joan. hom. 41. Prima dist.

Reatus autem in Scriptura multipliciter accipitur, scilicet pro *culpa*, pro *pœna*, pro *obligatione pœnæ* temporalis, vel æternæ. Si enim *mortale* est, obligat nos pœnæ æternæ; si *veniale*, obligat nos pœnæ temporali; duo enim sunt peccatorum genera, mortalium scilicet et venialium. *Mortale* est per quod homo mortem æternam meretur; « *Crimen* enim, ut ait Augustinus, est quod est dignum accusatione et damnatione; » *veniale* autem, quod hominem usque in reatum perpetuæ mortis non gravat, verumtamen pœnam meretur, sed facile indulgetur.

De modis peccatorum, qui multipliciter assignantur.

F. Dubium 2. Post medium enarrationis Psal. 79. 17. Secunda dist. Super cap. 43.

Modi autem peccatorum varias in Scriptura habent distinctiones, in qua dicitur *duobus* modis peccatum committi, scilicet « *cupiditate* et *timore* » ut Augustinus tradit super illum locum Psalmi : *Incensa igni et suffossa*. His enim duobus modis dicit omnia peccata mortalia includi. Et *incensa*, ea dicit, quæ ex cupiditate male incendente oriuntur; *suffossa* vero, quæ ex timore male humiliante proveniunt; quod est, quando quis cupit non cupienda, vel timet non timenda. Alibi vero dicitur, peccatum

fieri *tribus* modis, scilicet *cogitatu, verbo,* et *opere;* unde Hieronymus *super Ezechielem:* « Tria generalia delicta sunt, quibus humanum subjacet genus; aut enim cogitatione, aut sermone, aut opere peccamus ». His aliquando etiam additur quartus modus, scilicet *consuetudinis,* quod in quatriduano Lazaro significatum est. Dicitur quoque homo peccare *in Deum, in se* et *in proximum. In Deum,* cum de Deo male *sentit,* ut hæreticus, vel quæ Dei sunt *usurpare præsumit,* indigne participando Sacramentis, vel quando *nomen Dei* pejerando *contemptibile facit; in proximum* peccat, cum proximum injuste lædit; *in se* vero, cum sibi, et non alii, nocet.

Aug. hom. 49. super Joan. Tertia dist.

Quomodo differant delictum et peccatum.

G. Aug. lib. 3. q. 20.

Variam quoque appellationem habet: Dicitur enim *peccatum* et *delictum.* Et « *delictum* fortasse est, ut ait Augustinus *in quæstionibus Levitici,* declinare a bono, *peccatum* est facere malum. Aliud est enim declinare a bono, aliud est facere malum. *Peccatum* ergo est perpetratio mali, *delictum* desertio boni; quod et ipsum nomen ostendit. Quid enim aliud sonat delictum nisi *derelictum,* et qui delinquit, quid *derelinquit* nisi bonum? Vel *delictum* est quod ignoranter fit, *peccatum* quod scienter committitur. Indifferenter tamen et *peccatum* nomine *delicti,* et *delictum* nomine *peccati,* appellatur ».

De septem principalibus vitiis.

Præterea sciendum est, septem esse vitia principalia vel capitalia, ut Gregorius *super Job* ait, « scilicet inanem Gloriam, Iram, Invidiam, Acediam vel Tristitiam, Avaritiam, Gastrimargiam, Luxuriam »; quæ, ut ait Joannes Chrysostomus, significata sunt in septem populis, qui terram promissionis Israeli promissam tenebant. De his quasi septem fontibus cunctæ animarum mortiferæ corruptelæ emanant. Et dicuntur hæc *capitalia,* quia ex eis oriuntur omnia mala. Nullum enim malum est, quod non ab aliquo horum originem trahat.

H. Dubium 3. Greg. lib. mor. 31. cap. 31.

De superbia, quæ est radix omnium malorum.

Ex superbia tamen omnia mala oriuntur, et hæc et alia; quia, ut ait Gregorius: « Radix cuncti mali est superbia »; de qua dicitur: *Initium omnis peccati est superbia,* quæ « est amor propriæ excellentiæ ». Cujus quatuor sunt species, ut Gregorius ait: « Prima est, cum bonum, quod habet quis, sibi attribuit. Secunda, cum credit, a Deo esse datum, sed tamen pro suis meritis Tertia, cum se jactat habere quod non habet. Quarta, cum, cæteris despectis, singulariter vult videri ». Merito ergo *radix omnis mali* dicitur superbia. Huic autem videtur obviare quod Apostolus ait: *Radix omnium malorum est cupiditas,* quia, si radix omnium

I. Dubium 4. Greg. lib. et cap. iisdem. Lib. 23. mor. cap. 7. Eccl. 10. 15. Aug. super Genes. lib. 11. cap. 15. 1. Tim. 6. 10.

malorum est cupiditas, ergo superbiæ. Quomodo ergo superbia radix est et initium omnis peccati.

Quomodo superbia dicatur radix omnium malorum et cupiditas, cum superbia non sit cupiditas.

Ibid. 15. Sed « utrumque recte dictum esse intelligitur, si *genera peccatorum singulorum,* non *singula generum* utraque locutione intelligantur includi; nullum quippe genus peccati est, quod interdum ex superbia non proveniat; nullum etiam est quod ex cupiditate aliquando non descendat. Sunt enim non nulli hominum, qui ex cupiditate fiunt superbi; et aliqui ex superbia fiunt cupidi. Est enim, ut ait Augustinus, homo, qui non esset amator pecuniæ, nisi per hoc putaret, se excellentiorem esse, ideoque, ut excellat, divitias cupit; tali ex superbia oboritur cupiditas. Et est aliquis, qui non amaret excellere, nisi putaret, per hoc majores divitias habere ». Ideo ergo excellere laborat, quia divitias habere amat. Huic innascitur superbia, id est, amor excellentiæ, ex cupiditate. Patet ergo, quod ex superbia aliquando cupiditas, et ex cupiditate aliquando superbia oritur; et ideo de utraque recte dicitur, quod sit radix omnis mali.

(*Finis textus Magistri.*)

QUÆSTIO I.

Utrum peccatum possit esse in cogitatione?

Alens. 2. *p. q.* 107. *m.* 1. *art.* 2. D. Thom.s 1. 2. *q.* 20. *art.* 4. *et q.* 72. *art.* 7. *ubi* Cajet. Conrad. Med. D. Bonav. *hîc art.* 1. *q.* 1. *et* 2. *et d.* 41. *art.* 2. *q.* 1. *et* 2. Richard. *ibi art.* 2. *q.* 1. 2. Gabr. *q.* 1. Aug. 1. *contra duas. c.* 31. *et* 22. *contra Faust.* 27. Greg. 4. *mor.* 27.

Circa istam quadragesimam secundam distinctionem, in qua Magister recitat dictum Hieronymi, in quo innuitur quod peccatum consistit in cogitatione, sermone et opere, quæruntur quinque. Primo: utrum peccatum possit esse in cogitatione? Secundo: utrum in sermone? Tertio: utrum consistat in opere? Quarto: utrum divisio Hieronymi de peccato sit sufficiens? Quinto: posset quæri de distinctione septem peccatorum capitalium. 1. Propter variationem circa hunc locum putantur quatuor seq. quæst. desumptæ ex Report.

Circa primum arguitur quod non, quia secundum Augustinum de duabus animabus: *Peccatum nusquam est, nisi in voluntate.* Arg. 1.

Item de vera religione: *Peccatum adeo voluntarium est,* etc. sed non est voluntarium, nisi quia in voluntate, vel in potestate voluntatis; cogitatio autem non est in potestate voluntatis, dicente Augustino 3. *de lib. arb. c.* 15. *Non est in potestate nostra, quin visis tangamur;* ergo non est in cogitatione peccatum... Arg. 2.

Præterea, nihil est peccatum nisi sit cognitum, quia non est peccatum nisi volitum, et nihil est volitum nisi cognitum. Sed cogitatio non est cognita vel intellecta, quia si sic, aut igitur quando est, quod non contingit, quia tunc duo actus essent simul in intellectu, quod non est necesse ad hoc, quod aliquis peccet; nec antequam insit, quia tunc de ista intellectione quærerem, utrum esset intellecta, vel non? et si sic, Arg. 3.

iterum quærerem de illa, et sic in infinitum; nec etiam postquam infuit, quia tunc in illa non esset peccatum actualiter, quod est propositum.

Arg. 4. Præterea in cogitatione non est malum; ergo non peccatum. Probatio antecedentis, quia si hoc esset verum, non esset nisi quia talis cogitatio est alicujus mali; sed intellectio mali non est mala; habet enim Deus cogitationem mali, in quo tamen non est malum vel peccatum. Scientia etiam est eadem respectu oppositorum, et respectu unius oppositi est bona; igitur, et respectu alterius.

SCHOLIUM.

Citatis auctoritatibus ad oppositum, resolvit quæsitum q. 4. a n. 3. explicans primo, quomodo cogitatio sit voluntaria, et secundo, quomodo in ea sit peccatum; et solvit argumenta hîc posita, ibi num. 15.

Ratio opp. Contra est Hieronymus *super Ezech.* Idem etiam dicit Augustinus 2. *de Trin. c.* 2. Magister in littera, *c. illo : Modi autem,* etc.

QUÆSTIO II.

Utrum peccatum possit esse in sermone?

Alensis 2. *p. q.* 106. *m.* 3. *a.* 4. D. Thom. *hîc q.* 1. *a.* 1. *et* 3. D. Bonavent. *a.* 1. *quæst.* 1. Richard. *art.* 1. *et* 2. (*et dist.* 40. *a.* 1. *quæst.* 4.) Gabr. *quæst.* 1. *art.* 1. Capr. *quæst.* 1. *a.* 1. Durand. *quæst.* 1. Vasq. 1. 2. *dist.* 76.

1. Arg. 1. Circa secundum, utrum peccatum possit esse in sermone? arguitur quod non. Utens instrumento ad finem illum, ad quem est ordinatum, non peccat sic utendo; sed sermo inventus est ad exprimendum mutuæ voluntatis indicia, secundum Platonem in Timæo.

Præterea, si esset peccatum in sermone, hoc esset, vel inquantum est vox, vel inquantum significativa; non inquantum vox, quia tunc in brutis esset peccatum; nec ut significativa, quia ad significandum est imposita, et ejus impositio non est peccatum; tum etiam quia ex hoc quod est significativa non imprimitur sibi aliqua qualitas, ergo. Arg. 2.

SCHOLIUM.

Adductis auctoritatibus ad oppositum, resolvit quæsitum quæst. 4. a num. 16. explicans optime quomodo ratio peccati possit esse in sermone, et solvit argumenta hîc opposita, ibi, num. 15.

Contra Matth. 5. *Qui dixerit fratri suo raca, reus erit judicio.* Præterea, Jac. 3. *Si quis verbo non offendit.* Item ibidem : *Lingua ignis est.* Ratio opposit.

QUÆSTIO III.

Utrum peccatum consistat in opere?

Alensis 2. *p. q.* 106. *m.* 3. D. Thom. 1. 2. *q.* 18. *a.* 4. *ubi* Cajet. Conrad. Bassolus *hîc q. un. a* 2. Leuchet. *et* Tartaret. *hîc. Vasq.* 1. 2. *dist.* 76. *et omnes citati pro q. præced.*

Circa tertium, utrum peccatum consistat in opere? arguitur quod non. Quia quod non est voluntarium, non est peccatum; opus non est voluntarium, ad Rom. 7. *Non quod volo bonum hoc facio;* ergo. 1.

Præterea, in eo quod est com-

mune brutis et hominibus, non potest esse peccatum; per illud enim commune, non possumus nos convertere ad finem nec averti a fine; sed in multis operibus, in quibus deberet esse peccatum, communicamus cum brutis; ergo, etc.

SCHOLIUM.

Positis auctoritatibus ad oppositum, resolvit quæsitum, quæst. 4. a num. 18. explicans quomodo actus aliarum potentiarum sint in potestate voluntatis, et quomodo in eis potest esse peccatum.

Psal. 17. cap. 14. Contra, in Psalm. *Reddet unicuique juxta opera sua.* Et Apoc. *Opera enim illorum sequuntur eos.*

QUÆSTIO IV.

Utrum divisio D. Hieronymi de peccato sit sufficiens?

D. Hieron. *in c.* 43. *Ezechiel.* D. Thom. 1. 2. *quæst.* 72. Cajet. Conrad. Vasq. Bassol. *hîc quæst. un. a.* 2. *et* 3. Leuchet. *et* Tartaret. *hic* Assor. *tom.*1. *l.* 4. *cap.* 4.

Circa quartam, utrum divisio D. Hieronymi de peccato, sit sufficiens, proceditur sine argumentis.

SCHOLIUM.

Hîc ostenso malitiam esse primario in voluntate, asserit tamen malitiam distinctam esse in actibus externis, sed minus principaliter, quod expressius tractat quodl. 18. a. 3. ita Gabr. Bassol. Leuch. Rubion. Tartaret. hîc Rada 2. tom. concl. 18. a. 1. Herrera hîc disp. 33. q. 2. Angles 2. d. 40. q. 1. Alensis 4. p. q. 77. m. 3. a. 5. et 2. p. q. 107. m. 3. a. 2. et q. 106. m. 3. glos. c. si cui, de pœn. dist. 1. Oppositum tenent D. Thom. 1. 2. q. 20. a. 4. ubi expos. Vasq. d. 76. c. 2. Assor. tom. 1. l. 2. c. 6. q. 6. Nec obstat, quod hîc dicat Scot. peccatum esse tantum materialiter extra voluntatem, quia intendit non habere malitiam, nisi dependenter a voluntate, qua tamen non rectificante potentias subjectas, in ipsis etiam potest esse distincta malitia, sed major in voluntate, sic supra dist. 37. q. 2. § *Concedo igitur,* explicando definitionem peccati, dicit *velle* esse ejus materiale, scilicet in ordine ad privationem, quæ est ejus formale, non tamen negat *velle* habere malitiam intrinsecam. Hîc autem explicat ideo peccatum materialiter competere aliis potentiis, quia libertati voluntatis subsunt.

Ad quæstiones istas, (a) præmitto quoddam generale, scilicet quod 1.
malitia primo et formaliter non est nisi in aliquo actu voluntatis. Probatio, quia justitia habitualis, ut distinguitur contra peccatum originale, et actualis justitia, ut distinguitur contra peccatum actuale, est in voluntate; ergo peccatum originale et actuale est in voluntate, hoc satis patet per Anselmum *de peccato originali cap.* 4.

(b) Item Augustinus 3. *de lib. arb. Causa prima peccandi est voluntas.* Nihil enim est peccatum, nisi quod est in potestate facientis, et nihil est in potestate facientis, nisi quod est in potestate voluntatis ejus, quia nihil præter hoc est imputabile, et ideo dicit 12. *de Civit. cap.* 8. quod defectus voluntarios sequitur debita pœna, ex quo sequitur quod in solo *velle* est peccatum primo, et in aliis non nisi mediante *velle*. In voluntate est peccatum primario.

(c) Præterea, omnis causa activa in universo præter voluntatem est naturaliter activa; ergo nulla præter voluntatem est vituperabilis propter suam actionem. Hoc enim patet per Augustinum

3, *de lib. arb.* causa enim naturalis secundum eum, non agit nisi secundum quod accipit, ut agat ab alio, et ideo in nulla sua propria actione est vituperabilis, et ideo in nulla actione sua est peccatum; ex quo sequitur quod in cogitatione, sermone et opere, non est peccatum formaliter et primo, sed hoc est in solo actu voluntatis.

2. Ideo materialiter in aliis actibus quia dependent a motione voluntatis. Actum externum habere propriam malitiam. Scot. quodl. 18. art. 3.

Secundo dico, quod licet peccatum non possit esse formaliter nisi in voluntate vel in actu ejus, materialiter tamen potest esse in istis actibus dictis, scilicet cogitatione, sermone et opere, quia secundum Anselmum *ubi supra*, voluntas est motor in toto regno animæ, et omnia obediunt sibi; sicut ergo voluntas tenetur habere in actu suo rectitudinem, sic tenetur habere illam in aliis actibus exterioribus, ad quos cooperatur, ut motor. Sicut igitur movendo recte potentias inferiores, actus earum sunt recti rectitudine participata, ita etiam per oppositum, movendo non recte, sunt actus earum non recti, quam rectitudinem debet voluntas illis dare, et ita movendo eas non recte, privat eas illa rectitudine. Et hoc habetur expresse ab Anselmo, *ubi supra, capit.* 4. ubi loquens in forma aliarum potentiarum dicit: *Dedisti nobis Dominum cui obedire non possumus,* etc. et dicit quod movet alias potentias in nobis, sicut instrumenta. Ex quo etiam sequitur, quod nullus actus possit esse malus, etiam materialiter, nisi qui potest imperari ab actu voluntatis formaliter malo.

COMMENTARIUS.

(a) *Ad quæstiones istas.* Doctor respondendo præmittit quoddam generale dictum, scilicet quod malitia primo et formaliter, non est nisi in aliquo actu voluntatis et hoc multipliciter probat. Primo, quia justitia habitualis ut distinguitur, etc. est formaliter in voluntate; et hæc justitia actualis nihil aliud est, nisi rectitudo actus de qua supra dictum est *in secundo, dist.* 34. 35. 36. *et* 38. et similiter patet *in quarto dist.* 14. *quæst.* 1. Si ergo talis justitia habitualis et actualis est formaliter in voluntate, etiam peccatum originale et actuale erit formaliter in voluntate; et de peccato originali satis patet per Anselmum *de peccato originali cap.* 4. Patet etiam per rationem, quia privatio et habitus sunt contradictoria circa idem, ut patet 10. *Metaph. text. com.* 15. nam peccatum originale est carentia justitiæ originalis, ut patet per Anselmum de peccato originali, cap. 27. *Per peccatum,* inquit *quod originale dico, aliud intelligere nequeo in ipsis infantibus nisi factam per inobedientiam Adæ justitiæ debitæ nuditatem, per quam omnes sunt filii iræ,* et sic patet quomodo talis nuditas nihil aliud est nisi carentia justitiæ originalis; et de hoc vide Doctorem supra *in isto secundo, dist.* 31. Similiter peccatum actuale est formaliter carentia, sive privatio justitiæ actualis, non quæ insit actui, sed deberet inesse, et de hoc prolixe dictum est *in isto secundo, d.* 34. 35. 36. *et* 37.

1. An malitia sit in actu voluntatis.

Quid peccatum actuale.

(b) *Item Augustinus.* Secundo probat idem per Augustinum 3. *de lib. arbit. cap.* 1. *Causa prima peccandi est voluntas,* et nihil est in potestate facientis, nisi quod est in potestate voluntatis ejus, quia nihil præter hoc est imputabile, ut pro-

lixe patet a Doctore *in quodl. quæst.* 17. *et* 18. Et hoc idem per Augustinum 13. *de Civit cap* 8. qui vult quod defectus voluntarios sequitur debita pœna, et quia solum peccatum est punibile, ideo est voluntarium, et nihil est primo et formaliter voluntarium, nisi actus elicitus voluntatis.

Quomodo peccatum sit voluntarium. (c) *Præterea.* Tertio et ultimo patet hoc idem, quia *omnis causa activa in universo præter voluntatem est naturaliter activa,* accipiendo *naturaliter,* non ut distinguitur contra *supernaturaliter,* sed ut distinguitur contra agens a proposito, sive per voluntatem, et sic hic accipitur *naturaliter,* id est, per modum naturæ, etc.

2. Dubium 1. Sed occurrit difficultas in hoc quod dicit, quod peccatum est tantum materialiter in actu aliarum potentiarum a voluntate. Contra, quia privatio rectitudinis, quæ debet inesse actui, est formaliter peccatum, et talis privatio inest formaliter actui imperato in parte sensitiva, sicut etiam rectitudo actualis actus est actu et formaliter in isto.

Dubium 2. Secundo etiam dubitatur in hoc quod dicit, quod *est a sola voluntate,* quia actus bonus vel malus voluntatis non est bonus vel malus, nisi quia elicitus a libero arbitrio, sed liberum arbitrium includit tam intellectum quam voluntatem ; ergo actus bonus vel malus ita est ab intellectu, sicut a voluntate.

Responsio ad primum. Respondeo ad primum, quod Doctor non negat quin privatio rectitudinis, quæ deberet inesse actui imperato in aliis potentiis sit formaliter in tali actu, sicut etiam justitia actualis opposita est formaliter in isto ut patet, *in tertio, dist.* 33. Nec etiam habet negare quin talis privatio rectitudinis sit formaliter peccatum, cum talis privatio sit formaliter quædam deformitas; vocat ergo talem privationem peccatum materialiter, pro quanto talis actus imperatus immediate elicitur a tali potentia, quæ nullo modo tenetur dare rectitudinem actui; si ergo actus est rectus vel malus, hoc non est quia præcise a tali potentia, sed quia imperatur a potentia libera, quæ tenetur dare rectitudinem actibus aliarum potentiarum, quæ subsunt imperio ipsius; sed actus immediate elicitus a voluntate dicitur formaliter bonus vel malus ex hoc solo, quod immediate elicitur a potentia, quæ tenetur dare rectitudinem tali actui. Patet etiam quod ideo in actibus aliarum potentiarum dicitur peccatum materialiter quia tales actus non possunt esse primo boni vel mali, sed necessario præsupponunt actum elicitum voluntatis bonum vel malum, quo tales actus imperantur, et hoc satis patere potest ex dictis *in* 1. *dist. ult. et dist.* 17.

Ad secundum dubium dico breviter, tenendo quod intellectus sit pars liberi arbitrii, eo modo quo supra exposui *in isto secundo, dist.* 38 quod licet intellectus concurrat partialiter ad actum voluntatis quoad substantiam et intensionem actus, tamen non concurrit ad rectitudinem vel deformitatem actus ; sed hoc est solum a voluntate, nam ut voluntas partialiter elicit actum, si illum elicit conformiter intellectui recto, dat rectitudinem actui. Si vero elicit difformiter, tunc privat actum tali rectitudine, et quia in sola potestate voluntatis est sic conformiter vel difformiter elicere actum intellectui recto, ideo conformitas in actu est formaliter rectitudo actus, et difformitas est formaliter privatio rectitudinis, ut satis patet a Doctore *in* 1. *dist.* 17. et de hac conformitate vide quæ ibi exposui, et *in isto secundo, dist.* 41. Et quod voluntas possit conformiter elicere et difformiter, hoc expresse patet a Doctore *in isto* 2. *dist.* 9. *et* 39. Responsio ad secundum.

SCHOLIUM.

Pro resolutione quæst. primæ objicit multipliciter probans cogitationem non subesse imperio voluntatis.

3. Ex istis (c) respondeo ad primam quæstionem, ubi primo videndum est, si cogitatio sit in potestate voluntatis et quomodo. Secundo, quomodo potest esse mala; primum enim est necessarium ad secundum; cum enim in cogitatione non sit formaliter malitia vel peccatum, ad hoc quod sit aliqualiter mala, oportet quod subsit imperio voluntatis, ex qua subjectione contrahat malitiam a malitia voluntatis.

An cogitatio sit in potestate voluntatis. Quantum ad primum, (d) non videtur quod subsit imperio voluntatis, quia omnis volitio requirit necessario intellectionem naturaliter priorem, licet simul duratione; quæro igitur, quam cogitationem potest imperare? non illam priorem, patet; nec aliam secundam, quia ad nihil movet voluntas simul duratione, nisi ad illud quod fuit præcognitum; igitur si movetur ad cogitationem secundam, illa erat jam cognita, et sic posset procedi in infinitum.

Arguit cogitationem non subesse voluntati. (e) Aliter deducitur argumentum sic: Si voluntas potest imperare intellectui cogitationem alicujus objecti, tunc aut illam a quo avertit intellectum; aut illam ad quam convertit ipsum. Non primum, quia tunc non averteret ab ea; nec secundum, quia, ut dictum est, volitio requirit in intellectu actualem cognitionem simul duratione, et priorem natura; cogitatio vero ad quam convertit, est posterior natura volitione, per quam intellectus convertitur ad illam; igitur non videtur quod voluntas possit imperare cogitationem aliquam intellectui, nec ipsum avertere a consideratione alicujus objecti, et convertere ad aliud.

Præterea, in per se causis ejusdem speciei non potest esse circulus, *ex primo Posteriorum,* tunc enim idem esset essentialiter prius et posterius. Sed cogitatio in intellectu est per se causa requisita ad volitionem, cum voluntas non possit velle, nisi præcedente cogitatione in intellectu; ergo non erit e converso voluntas causa cogitationis in intellectu, et per consequens nec imperabit illam. 4. Text. c. 6.

Dices, (f) quod cogitatio in intellectu non est per se causa volitionis in voluntate, sed tantum causa sine qua non. Contra, causa prior non solum non habet *esse* a causa posteriori, sed nec ad actum suum præsupponit actum causæ posterioris; sed si voluntas imperat cogitationem in intellectu, oportet eam esse causam priorem intellectu, ergo non præsupponit actum intellectus, ut causam sine qua non.

Præterea (g) quilibet effectus habens causam sufficientem, potest causari ab ea; sed quælibet intellectio habet causam sufficientem, scilicet memoriam perfectam, ad cujus rationem non concurrit voluntas, ut patet in divinis, ubi ad actum memoriæ perfectæ non concurrit voluntas concausans, quia voluntas non concurrit ad productionem Filii,

ex dist. 6. *primi libri;* ergo non potest imperare, nec intellectum movere ad actum intelligendi.

Præterea, causa efficiens intellectionis meæ, videtur esse objectum intelligibile cum intellectu agente; ex quo sequitur quod voluntas non habet causalitatem super illam, quia causæ naturales habentes causalitatem super effectum communem, causant illum totaliter.

COMMENTARIUS.

3. (c) *Ex istis respondeo ad primam quæstionem,* quæ est de cogitatione. Doctor facit duo: Primo, præmittit an cogitatio possit esse in potestate voluntatis, et quomodo possit esse. Secundo, ostendit quomodo cogitatio possit esse mala, et primum præsupponitur secundo, quia, ut dictum est supra, actus alterius potentiæ a voluntate non potest esse bonus vel malus materialiter, nisi subsit imperio voluntatis.

(d) *Quantum ad primum.* Hic Doctor plura facit: Primo, probat tribus rationibus, quod cogitatio non possit subesse imperio voluntatis. Secundo in generali ostendit quomodo actus intellectus sit in potestate voluntatis adducendo aliquas auctoritates et aliquas rationes. Tertio concedit quod aliqua intellectio vel cogitatio est a voluntate imperata, distinguendo tamen de prima et secunda cogitatione; et de prima nullus dubitat quod non est in potestate voluntatis, sed de secunda est difficile, et loquendo de ista secunda antequam ponat opinionem propriam, ponit quinque modos respondendi, quos etiam improbat.

Cogitatio non potest subesse imperio voluntatis.

Quoad primum, ubi probat tribus rationibus actum intellectus non subesse imperio voluntatis, arguit primo sic: *omnis volitio requirit necessario intellectionem naturaliter priorem, licet simul duratione,* quia voluntas non fertur nisi in præcognitum, ut patet per Augustinum: *quæro igitur quam cogitationem potest imperare? Non illam priorem, ut patet,* quia est prius elicita actu elicito voluntatis, et non posset imperari a voluntate, nisi mediante actu suo elicito; nec aliam secundam posset voluntas imperare, quia tunc talis secunda fuisset præcognita, quia voluntas ad nihil movet etiam simul duratione, nisi ad illud quod fuit præcognitum. Si ergo movet intellectum ad talem cogitationem, scilicet imperando intellectui, ut eliciat talem cogitationem seu intellectionem circa tale vel tale objectum; ergo talis intellectio fuit prius præcognita per aliam intellectionem, quia voluntas (ut dixi) non potest ferri, nisi in præcognitum; et tunc quæro de illa alia, quæ erit tertia in ordine, aut potest movere intellectum ad illam eliciendam, aut non? Si non, ergo nec similiter poterit movere intellectum ad secundam eliciendam, cum non sit major ratio de secunda quam de tertia. Si sic, ergo illa tertia fuit præcognita per aliam, scilicet per quartam, et tunc vel oportebit procedere in infinitum in actibus intelligendi, aut oportebit concedere quod nullus actus intelligendi subsit imperio voluntatis.

(e) Deinde arguit sic, et redit in idem: cum primo dicis quod voluntas potest imperare intellectui cogitationem alicujus objecti, tunc quæro, aut potest imperare illam, a qua avertit intellectum, puta imperare intellectui, quod desinat a cognitione lapidis; aut potest imperare illam ad quam convertit illum intellectum, puta an possit imperare intellectui quod eliciat cognitionem circa lapidem? Non 4.

Voluntas potest imperare intellectui.

primum, quia tunc non averteret ab ea, patet, quia si voluntas vult avertere intellectum a cognitione, puta hominis, imperando intellectui ut desinat a tali cognitione, hoc non potest imperare, nisi talis sit præcognita ab intellectu, et sic oportebit voluntatem imperare intellectui ut convertat se ad illam cognitionem cognoscendo illam, et tunc imperando talem cognitionem, qua cognosceret cognitionem hominis non averteret a cognitione hominis, imo magis firmaret illam, imo oporteret si vellet avertere intellectum a cognitione hominis,quod etiam simul averteret ab illa secunda cognitione ; sed hoc non posset facere nisi talis secunda cognitio foret præcognita per aliam cognitionem quæ erit tertia, et sic oporteret voluntatem imperare intellectui ut eliciat illam tertiam, quam etiam non posset imperare, nisi esset præcognita, et sic esset procedere in infinitum. Non secundum, quia, ut dictum est in prima ratione, volitio requirit in intellectu actualem cognitionem simul duratione, et priorem natura ; cogitatio vero ad quam convertit, id est, quam imperat eliciendam ab intellectu circa tale, vel tale objectum est posterius natura volitione, per quam intellectus convertitur ad illam, sive per quam intellectus imperatur ad illam cognitionem eliciendam ; sed hoc non potest esse quia talis cognitio imperata erit necessario prior natura, quia voluntas non potest ferri in illam, nisi prius fuerit cognita ab intellectu.

5. (f) *Dices,* scilicet ad istam tertiam rationem, concedendo ipsam de per se causis, sed negatur, quod cogitatio sit per se causa volitionis, sed tantum ponitur causa sine qua non. Sequitur :

Nota. *Contra.* Hîc instat contra hanc responsionem : *causa prior non solum non habet esse a causa posteriori, sed nec ad actum suum præsupponit actum causæ posterioris;* hoc patet, nam Sol ponitur causa prior causa particulari respectu, puta ignis generandi, sicut ergo entitas Solis non dependet ab entitate causæ particularis in essendo sic, nec actio Solis circa ignem generandum dependet ab actione causæ particularis, nec necessario præexigit illam, quia in essentialiter ordinatis causa prior prius in fuit in effectum, ut patet *in lib. de Causis.* Sed in proposito, si voluntas imperat cognitionem in intellectu oportet eam esse causam priorem intellectu respectu talis cogitationis ; ergo non præsupponit actum intellectus, ut causa sine qua non ; et tamen si voluntas imperaret intellectui ad cogitationem eliciendam, esset causa superior ipso intellectu respectu talis cogitationis eliciendæ, et sic imperando illam, illa voluntas nullo modo præexigeret aliquem actum intellectus, quod tamen est manifeste falsum, quia nunquam voluntas potest habere aliquem actum circa actum alterius potentiæ nisi præexigat actum aliquem intellectus, cum voluntas nunquam feratur nisi in præcognitum.

(g) *Præterea quilibet effectus.* Hæc est tertia ratio principalis, qua probat, quod nullus actus intellectus subsit imperio voluntatis, et ratio stat in hoc, quia quælibet intellectio præter omnem actum voluntatis habet sufficientem causam respectu suæ productionis ; ergo non dependet a voluntate ut a causa. Antecedens patet, quia memoria perfecta (quæ secundum Doctorem *in primo, dist.* 2. *parte* 2. *quæst.* 3. *et dist.* 3. *quæst.* 7. 8. *et quæst. prima, et secundo, dist.* 1. *quæst.* 1. includit intellectum et objectum præsens vel in se vel in specie intelligibili, ut duas causas partiales intellectionis integrantes unam totalem) est principium effectivum sufficiens cujuscumque actus intelligendi, sicut etiam memoria fœcunda in Divinis

est principium perfectum tam notitiæ essentialis quam notitiæ genitæ, nullo actu voluntatis divinæ quovis modo concurrente, ut prolixe ostensum est a Doctore *in primo, dist.* 6. *quæst. unica,* sic erit in proposito.

6. Confirmatio rationis. Confirmatur ista ratio, quia causæ naturales habentes causalitatem super effectum communem ipsis causis, totaliter causant illum effectum, ita quod causationem illius non concurrit voluntas; nam calor qui ponitur causa naturalis caliditatis ligni sic causat caliditatem in ligno, quod nulla voluntas creata concurrit ad talem causationem. Sed in proposito, intellectus et objectum sunt causæ naturales cujuscumque intellectionis, et agentes per modum naturæ, ut satis patet a Doctore *dist.* 3. *q.* 7. *primi, et* 15. *q. quodlibet,* ubi etiam videtur tenere quod non solum intellectus agens sit partialis causa intellectionis, sed quod etiam intellectus possibilis; ergo quælibet intellectio sic dependet a solo intellectu et objecto præsente in se, si est intellectio intuitiva, vel a specie intelligibili objecti, si est abstractiva, ut patet a Doctore *in primo, dist.* 3. *quæst.* 7. *et* 8. *et dist.* 17. quod nullo modo dependet ab actu alicujus voluntatis creatæ, et sic patent istæ tres rationes.

SCHOLIUM.

Ratione et auctoritate clare probat cogitationem aliquam subesse voluntati id tamen de prima cogitatione non posse dici, quia præcedit omnem actum voluntatis.

5. Respondeo (h) et dico, quod oportet actum intellectus esse in potestate voluntatis, ita quod possit intellectum avertere ab uno intelligibili ad aliud intelligibile convertendo, alias intellectus staret semper in cognitione objecti perfectissimi habitualiter sibi noti. Probatio, agens perfectius circa idem passum fortius agit et impedit minus perfectum, (patet de igne et aqua, quæ si agant circa idem, ignis totaliter impediet aquam in sua actione, ita quod non habebit effectum suum) ; sed objecta intelligibilia respectu intellectionis sunt causæ naturales activæ, et intellectus agens et possibilis, si ponantur agere ad intellectionem; igitur minus perfectum intelligibile, præsente magis perfecto intelligibili movente, nunquam moveret, neque averteretur intellectus ab illo magis perfecto et efficacissimo intelligibili. Cogitationem subesse voluntatis imperio, alioquin non posset intelligi objectum minus perfectum, præsente perfectiori.

(i) Præterea Augustinus 11. *Trin. cap.* 2. *et* 15. *cap.* 27. dicit quod voluntas vult et copulat intelligentiam proli; verum est tamen quod *in* 11. loquitur de sensu, sed *in* 15. de intellectu. Præterea 2. *de Anima: Intelligimus cum volumus,* scilicet quorum notitiam habitualem habemus. Præterea : *Habitus est, quo quis potest uti cum voluerit, primo Ethicorum ;* ergo. Text. 60. c. 9. et circiter. idem. 3. de anima com. 18.

Dicitur igitur (k) quod aliqua intellectio vel cogitatio est a voluntate imperata ; et cum possit distingui cogitatio generaliter in primam et secundam, de prima probo quod non potest esse in potestate voluntatis, quia aliqua cogitatio præcedit necessario omne *velle* (saltem natura) ; sed quod præcedit omne *velle,* et est prius, natura saltem, non est in potestate nostra ; hoc etiam dicit Augustinus 3. *de lib. arbit. cap.* 15. 25. *Non est* Prima cogitatio non est in nostra potestate.

in potestate nostra, quin visis tangamur.

COMMENTARIUS.

7. Actus intellectus subest imperio voluntatis.

(h) *Respondeo et dico.* Hoc est secundum principale in isto articulo, ubi Doctor probat in generali, quod actus intellectus subest imperio voluntatis ; si enim nullus actus intellectus subesset imperio voluntatis, tunc intellectus semper intelligeret objectum perfectissimum vel objectum perfectius, ita quod nunquam posset intelligere objectum imperfectius, cujus oppositum experimur. Et quod hoc sequatur, patet, quando duæ causæ naturales agunt circa unum passum, quarum una est valde perfectior alia, tunc perfectior impedit actionem secundæ, sed in proposito, quodcumque objectum comparatum ad intellectum ut ad passum sive receptivum intellectionis, est causa mere naturalis ; ergo objectum perfectius sic concurret ad intellectionem sui una cum intellectu, qui est alia causa partialis, quod totaliter impediret actionem objecti imperfectioris, et sic stante præsentia objecti perfectissimi, nunquam intellectus posset se avertere a cognitione talis objecti, et convertere se ad cognitionem imperfectioris, quod videtur absurdum.

8. (i) Hoc idem probat auctoritatibus. Prima est Augustini. Hoc etiam patet auctoritate Philosophi 2. *de. Anima. text. com.* 60. qui dicit quod *intelligimus cum volumus,* scilicet quorum notitiam habitualem habemus ; et accipitur hîc *notitia habitualis* non pro habitu causato ex actibus, sed pro objecto præsente, saltem in specie intelligibili, et sic voluntas potest uti modo una specie, modo alia ad intelligendum aliud et aliud objectum, ut supra expositum est *in isto secundo, dist.* 9. Habetur etiam *primo Ethic.* quod *habitus est quo quis potest uti cum voluerit,* ita quod est in potestate voluntatis ad libitum uti quocumque habitu sive appetitivo sive intellectivo, accipiendo etiam *habitum* pro specie intelligibili, quæ dicitur habitus ex illa conditione, quod est qualitas firmata in intellectu, ut patet a Doctore *in primo, dist.* 3. *quæst.* 6. Cap. 9. et crearetur. Quomodo species intelligibilis vocetur habitus.

(k) *Dico igitur.* Hoc est tertium principale *in* 1. *art.* ubi Doctor vult quod aliqua intellectio subsit potestati voluntatis, sed respectu ejusdem objecti potest esse intellectio secunda ; et loquendo de prima, patet quod illa non est in potestate voluntatis, cum sit prior natura quocumque actu voluntatis elicito circa tale objectum, et hoc, quia voluntas nunquam fertur, nisi in præcognitum, id est, nunquam elicit aliquem actum circa aliquod objectum, nisi prius natura fuerit cognitum per intellectum, quia objectum nunquam est perfecte præsens voluntati in ratione objecti vel amabilis vel odibilis, nisi ut actu cognitum, non quod esse cognitum sit ratio formalis objecti voluntatis,ut exposui *prima quæst. quodl.* vide ibi.

SCHOLIUM.

Ponit quinque modos explicandi, quomodo cogitatio subsit imperio voluntatis, et omnes refutat efficaciter et clare.

Sed de secunda cogitatione (l) videtur difficile quod sit in potestate nostra, cum ad nihil videatur movere voluntas nisi ad cognitum, et dicitur hîc multipliciter. Uno modo, quod sufficit ad hoc quod voluntas moveat ad cogitationem alicujus, quod illud sit cognitum solum habitualiter, non actualiter. 6. Nota.

Alio modo dicitur, quod sufficit cognitio vel cogitatio alicujus objecti in universali, vel in aliquo simili, vel contrario. Alio modo dicitur, quod sufficit cognitio illius objecti remissa, vel quod voluntas remittat intellectum ad cogitationem inexistentem sibi, et tunc illa cogitatione remissa occurrit aliud cogitabile.

Alii dicunt, quod intellectus habet actum collativum, ita quod inquantum cognoscit unum correlativum comparando ipsum ad aliud, voluntas movet ad standum in cognitione illius. Alii dicunt, quod in potestate voluntatis non est cognitio simplex, sed discursiva; sed ex simplici movet ad discursivam, ita quod intellectui apprehendenti cognitione simplici aliqua duo objecta, voluntas imperat collationem unius ad alterum :

Non datur actuale velle sine actuali intellectione.

Contra primum modum : Impossibile est voluntatem velle actu, nisi sit actualis intellectio in intellectu; si enim sufficeret habitualis, tunc dormiens, vel quantumcumque distractus, posset velle aliquod notum in habitu.

(m) Nec secundus modus valet, quia tunc cum in lapide intelligatur substantia corporea, intellectio lapidis sufficeret ad volendum avem vel bovem, quia hæc intelliguntur in substantia corporea, ut in universali; similiter ad intelligendum avem determinate vel bovem determinate, et similiter de quacumque alia substantia corporea. Item, illa intellectio in universali, vel est idem cum intellectione in particulari, vel alia; non potest esse alia, quia sicut universale in singulari non est aliud quam singulare, sic nec intellectio universalis in particulari, est alia a particulari ; ergo est idem in particulari; sed per hanc non intelligitur nisi aliquid determinatum; ergo.

7. Ad velle in specie non sufficit notitia in genere.

Præterea (n), intelligendo universale, possum velle quodlibet contentum sub universali, quod est volibile vel appetibile, puta intelligendo animal, possum velle ovem vel bovem; hoc tamen non possum sine specie propria ovis vel bovis, quam speciem non causat illa intellectio universalis, nec etiam voluntas, sed objectum singulare et intellectus agens; igitur intellectio universalis non sufficit.

Tertius etiam modus non est conveniens; bene enim concedo 8. quod voluntas potest remittere cogitationem inexistentem ; sed tunc a casu accidit, quod occurrit aliud intelligibile, vel cogitatio alterius intelligibilis, vel ejusdem aliter quam prius, quod quidem intelligibile moveat intellectum et voluntatem, et sic solum casualiter et non per se esset cogitatio in potestate voluntatis. Præterea (o), non salvat propositum, quia quantumcumque voluntas moveat ad aliud, remittendo priorem cogitationem, hoc tamen non est per se ad aliquod determinatum, quia hoc solum est ad phantasma fortius, quod fortius movet, et hoc per accidens, inquantum scilicet remittit illam cogitationem.

Quartus etiam modus non sufficit, non enim semper ad hoc quod voluntas avertat intellectum ab uno, et convertat ad aliud, oportet

quod cognitio vel cogitatio sit comparativa, quia unum objectum potest cognosci per se sine comparatione ad aliud, et ab intellectione illius, potest voluntas avertere intellectum. Item in comparatione non est intellectio alterius, sed tantum cointellectio.

9 Ultimus etiam modus non valet, quia si non est in potestate nostra ilud, sine quo non potest haberi; discursus, nec etiam ipse discursus erit in potestate nostra discursus autem necessario præsupponit cognitionem apprehensivam objecti, et illa simplex intellectio objecti, ad quam debet intellectus discurrere, non est in potestate voluntatis, ut probatum est supra; ergo nec discursus.

Impugnat omnes modos relatos simul.

Item, contra omnes modos simul, quia nullus eorum potest assignare aliquem actum in intellectu in eodem instanti cum volitione, qui ad hoc sufficiat. Non primus quia ille nullum actum ponit, sed solum cognitionem habitualem; nec secundus, quia volitio est in se distincta, sed actus vel cognitio in universali est indistincta; nec tertius, quia remissio intellectionis unius objecti, non ponit aliquam intellectionem alterius objecti nisi a casu; nec quartus, quia quando intelligo lapidem absolute, non habeo comparationem præviam, nec absoluta intellectio sufficit ad hoc quod velit comparativam; nec quintus, quia in instanti in quo voluntas convertit, non intelligit extremum, a quo discurrit, quia ab intellectione illius avertit, nec extremum, ad quod discurrit, quia illius intellectio est naturaliter posterior volitione. Stat ergo difficultas prædicta.

COMMENTARIUS.

(1) *Sed de secunda cogitatione* ejusdem objecti, videtur difficile quod sit in potestate voluntatis, cum ad nihil videatur voluntas posse movere intellectum, nisi ad prius cognitum, et sic videtur quod non possit movere intellectum ad aliquam cognitionem, sive primam, sive secundam, sive tertiam, quin prius natura sit cognita ab intellectu, ut supra patuit *in primo argum.* Tamen quantum ad hoc recitat quinque modos ponendi, quos etiam improbat. 10.

Prima opinio.

Prima opinio est quod sufficit ad hoc, quod voluntas moveat intellectum ad cognitionem, puta lapidis, quod lapis sit cognitus solum habitualiter, non actualiter; et hoc potest dupliciter intelligi, vel quod sit cognitus habitualiter, id est, per aliquem habitum intellectivum causatum ex pluribus actibus cognoscendi; vel quod dicatur cognitus habitualiter eo modo, quo expositum est *in primo, dist.* 2. *part.* 2. *quæst.* 3. *et dist.* 6. scilicet quod objectum perfecte præsens intellectui, et hoc in se vel in specie intelligibili, dicitur notum habitualiter, quia ut sic, potest statim haberi cognitio illius objecti; sicut etiam habens habitum acquisitum ex pluribus actibus potest faciliter et prompte exire in actum. Sed quocumque modo accipiatur *habitualiter,* illa opinio improbatur a Doctore sic, quia impossibile est voluntatem velle actu aliquid objectum, nisi tale objectum sit actu intellectum, ut patet per Augustinum. Si enim sufficeret habitualis intellectio, tunc dormiens, vel quantumcumque distractus circa aliquid objectum, posset illud idem objectum actu velle, cujus tamen oppositum experimur.

11. Secunda opinio. Secundus modus dicendi est, quod sufficit cognitio objecti in universali, vel in aliquo simili vel in contrario, et sic voluntas actu posset velle lapidem, licet non habeatur cognitio particularis ipsius lapidis, dummodo habeatur cognitio lapidis in universali, vel in aliquo contrario.

(m) *Nec secundus modus*. Hunc secundum modum ponendi improbat Doctor tribus mediis. Primo, quia cum in lapide intelligatur substantia corporea, intellectio lapidis sufficeret ad volendum avem vel bovem, cum illa intelligantur in substantia corporea, ut in universali, quod est manifeste falsum.

Secundo, illa intellectio in universali, vel est idem cum intellectione in particulari vel alia, etc. Hîc nota, quod aliud est cognoscere universale, ut in particulari; et aliud cognoscere particulare, ut in universali; et aliud est cognoscere universale absolute. Exemplum primi, ut cum cognosco animal ut in Francisco. Exemplum. Exemplum secundi, ut cum cognosco Franciscum in animali. Exemplum tertii, ut cum cognosco animal absolute. Primo modo, animal ut in Francisco est idem quod Franciscus, et sic non potest esse alia cognitio animalis, ut in Francisco, et alia ipsius Francisci, præsertim secundum istos, qui ponunt singularitatem non dicere aliquam entitatem positivam additam naturæ. Tenendo tamen, ut tenet Doctor, quod addat entitatem positivam, ut patet *in isto secundo, dist.* 3. *quæst.* 6. potest esse alia cognitio ipsius naturæ, et alia ipsius hæcceitatis, ut patet per ipsum Doctorem *in hoc secundo, dist.* 3. *quæst.* 11. quæ est ultima in ordine. Tamen tenendo etiam quod dicat entitatem positivam aliam ab entitate naturæ, adhuc ratio Doctoris concludit, quia cum dico *animal ut in Francisco,* dico præcise quoddam totum, quod est Franciscus constitutus ex animali et hæcceitate contrahente illud animal, quia tunc considero Franciscum, ut est præcise individuum animalis, et sic animal, ut in Francisco, nihil aliud est, nisi ipse Franciscus, ut individuum animalis in communi; et hoc modo est simpliciter eadem cognitio qua cognoscitur Franciscus, ut præcise individuum animalis, et qua cognosco animal, ut in Francisco. Et si sic intelligat opinans bene argumentum Doctoris concludit, quia tunc cognitio in universali est cognitio præcise alicujus determinati sub tali universali, et sic cognitio animalis ut in Francisco sufficeret ad volendum avem vel bovem. Secundo modo dicitur cognosci Franciscus in animali, quando animal in se absolute cognoscitur, et sic tunc dicitur cognosci in universali, et nullo modo cognoscitur Franciscus in particulari, sicut etiam dicit Philosophus, quod contingit cognoscere mulam in universali ignorando ipsam in particulari; et si ista opinio sic intelligat de universali, tunc ad volendum bovem, vel asinum, vel lapidem, sufficeret cognitio animalis vel substantiæ in se, quod est valde absurdum; nec isto secundo modo videtur opinans intelligere, sed primo modo improbato per secundum argumentum. Tertium patet, quia cognoscendo animal in se absolute, potest alia cognitione cognosci a cognitione cujuslibet inferioris, et hoc satis patuit *in* 1. *dist.* 3. *quæst.* 2.

(n) *Præterea*. Tertio arguit Doctor deducendo ad quoddam inconveniens, quia tunc sequeretur quod intelligendo universale possem velle quodlibet contentum sub universali, quod est volibile vel appetibile, puta intelligendo animal, possum velle ovem vel bovem, quod est falsum; patet, quia non possum cognoscere ovem sine specie propria ovis, quam speciem non causat intellectio universalis; et hoc patet, tum quia species intelligi- 12. Quomodo species intelligibilis

non possit causari. bilis non videtur posse causari ab aliquo actu intelligendi, licet per alium et alium actum intelligendi posset intendi, ut patet a Doctore *in* 1. *d.* 3. Tum etiam, quia non videtur quod intellectio alicujus superioris possit causare speciem intelligibilem alicujus inferioris, quia si animal in communi posset causare speciem hominis, vel intellectio animalis, tunc talis intellectio posset causare intellectionem hominis, et sic talis intellectio virtualiter contineret intellectionem hominis, quæ est perfectior, imo virtualiter contineret entitatem hominis, ut patet per ea quæ dixi *in* 1. *d.* 3. *q.* 1. *d.* 8. *q.* 1. *et in isto* 2. *d.* 3. *q.* 10. *et in quodl. q.* 14. *a.* 2. Si vero accipitur intellectio animalis pro specie intelligibili animalis, patet quod illa non potest causare speciem intelligibilem hominis ; tum quia est valde imperfectior ; tum etiam quia una species intelligibilis, etsi possit causare aliam partialiter, tamen ejusdem rationis et ejusdem objecti, ut supra patuit *in isto* 2. *d.* 9. non tamen videtur, quod possit causare aliam alterius rationis et alterius objecti. Nec etiam voluntas potest causare speciem intelligibilem alterius objecti, cum talis non sit causabilis a voluntate,

Voluntas non potest causare speciem intelligibilem.

sed species intelligibilis, puta bovis causatur ab objecto singulari et objecto agente, quod tamen debet sane intelligi, quia species intelligibilis, puta albedinis, non immediate causatur ab albedine singulari extra, sed tantum mediate, sic quod albedine singulari extra prius causatur in potentia visiva species sensibilis ejusdem, et similiter visio, et post causatur in virtute phantastica species ejusdem albedinis, quæ dicitur phantasma, quod phantasma est singulare et in essendo et in repræsentando, a quo phantasmate et intellectu immediate causatur species intelligibilis albedinis, et de hujusmodi materia vide quæ exposui *super primo dist.* 3. *q.* 1. 2. 6. 7. *et* 8. Si ergo non potest haberi intellectio bovis, nisi per speciem propriam ipsius, et talis intellectio est necessaria ad hoc ut voluntas possit habere actum elicitum circa bovem, sequitur quod per solam cognitionem alicujus universalis, sive communis bovi, non poterit velle ipsum bovem. Adverte etiam, quod cum dicit quod voluntas non potest velle bovem, nisi per speciem propriam bovis, hoc non dicit secundum intentionem propriam, quia tunc sibi contradiceret. Nam oppositum expresse vult, ut patet *in primo, dist.* 3. *quæst.* 3. ubi probat quod pro statu isto non potest cognosci aliqua substantia per speciem propriam. Dicit ergo hoc vel secundum opinionem eorum, qui tenent quod substantia pro statu isto potest distincte cognosci per propriam speciem ; vel hoc dixit tantum exemplariter, sicut Philosophus *primo Priorum : Exempla ponimus non ut ita sint, sed ut magis addiscentes assentiant.* Vel tertio, hoc dicit, quia voluntas non posset velle bovem sub ratione distincta et perfecta ipsius, nisi distincte fuerit præcognitus, quæ cognitio distincta non posset haberi, nisi per propriam speciem.

Tertius modus ponendi est, quod sufficit cognitio illius objecti remissa, sive quod voluntas remittat intellectum ad illam cognitionem objecti sibi inexistentem, et tunc illa cognitione remissa occurrit aliud cogitabile, et sic voluntas potest velle illud. Vult dicere ista opinio quod quando intellectus multum intense intelligit, puta lapidem, tunc voluntas non potest velle, puta ovem, quia stante tali intellectione lapidis sic intensa, tunc ovis non occurrit ut objectum actu cogitabile; sed quando voluntas remittit cognitionem la- 13. Tertia opinio.

pidis, tunc illa remissa potest occurrere ovis ut objectum cogitabile, et tunc intellectus convertit se ab ovem intelligendo illam, et sic voluntas potest velle ovem, et per consequens cogitatio ovis est in potestate voluntatis.

Contra hunc modum ponendi arguit Doctor, quia tunc sequeretur quod cogitatio ipsius ovis non esset per se causata a voluntate, sed tantum occasionaliter, quia ex hoc solo quod remittit cognitionem lapidis, licet enim per se remittat illam cognitionem, accidit tamen, quod aliud objectum, puta ovis, occurrat intellectui.

11. (o) *Præterea iste modus non salvat propositum, quia quantumcumque voluntas moveat intellectum* etc. Et tamen communiter conceditur quod voluntas potest movere intellectum ad determinatum objectum, puta imperando, quod actu cogitet hoc vel illud ; et hoc non est ex sola remissione intellectionis alterius objecti, quia ex sola illa remissione, si aliquod objectum occurrit intellectui, illud præcise occurrit, cujus phantasma fortius movet, et phantasma fortius movet, id est, fortius excitat speciem intelligibilem, cujus singulare extra fortius movet sensum, et de hoc prolixe exposui *super primo dist.* 3. *quæst.* 2.

Quarta opinio. Quartus modus ponendi est, quod intellectus habet actum collativum, ita quod inquantum cognoscit unum correlativum, comparando ipsum ad aliud, voluntas movet ad standum in cognitione illius.

Contra hoc arguit Doctor, quia hic modus non est sufficiens, quia non semper ad hoc, quod voluntas avertat intellectum ab uno, et convertat ad aliud, oportet quod cognitio sit comparativa, quia unum objectum potest cognosci per se sine comparatione ad aliud, ut patet de objecto absoluto, et ab intellectione illius potest voluntas avertere intellectum.

Quintus et ultimus modus est, quod in potestate voluntatis non est cognitio simplex vel discursiva, sed ex simplici movet ad discursivam, ita quod intellectui apprehendenti cognitione simplici aliqua duo objecta, voluntas imperat collationem unius ad aliud. Quinta opinio.

Dicit Doctor quod modus non valet, et patet ratio.

SCHOLIUM.

Præmissis tribus insignibus propositionibus, explicat quomodo voluntas imperat cogitationi, scilicet dum complacendo aut displicendo intellectioni, hæc firmatur aut remittitur, quod clare explicat, n. 11. et solvit argumenta quæ incipiunt n. 3.

Respondeo (a) ergo præmittendo tres propositiones. Prima, quod una intellectione perfecta et distincta existente in intellectu, multæ intellectiones indistinctæ et imperfectæ possunt inesse. Patet in exemplo in visu, qui in pyramide et infra basim videt unum punctum in cono distincte, et tamen in eadem pyramide, et infra eamdem basim videt multa imperfecte et indistincte, et tamen una est tantum visio perfecta istius, scilicet super quod cadit axis pyramidis; si hoc est possibile in sensu, multo magis in intellectu. 10. Intellectus noster intelligit unum distincte et plura indistincte.

Secunda propositio est (b) quod intellectione inexistente, licet non cognita, ut objectum, potest voluntas velle et complacere sibi in objecto illius intellectionis, et in illa intellectione, et non complacere sibi; aliter enim voluntas non posset copulare parentem cum prole,

maxime lib. 9. quod est contra Augustinum quasi ubique *in lib. de Trinitate*.

Voluntate complacente intellectioni, firmatur et intenditur intellectio et ratio hujus.

Tertia propositio est, (c) quod voluntate complacente intellectioni, intellectio firmatur et intenditur, ipsa autem non complacente vel nolente, infirmatur et remittitur, et hoc declaratur sic: agens quod est diversarum operationum et actionum, si circa unum et idem agit, fortius agit et perfectius, quam si simul agat circa disparata (virtus enim unita fortior est et perfectior); igitur si anima secundum omnes suas potentias agit circa idem, fortius et perfectius agit, quam si circa diversa secundum diversas potentias ageret, et ideo si voluntas operatur circa idem, circa quod intellectus, confirmatur intellectus in actione sua, et hæc est ratio propter quid. Quod vero ita sit, patet per experientiam certam, sicut quilibet potest experiri in se.

Præterea (d) agens inferius, perfectius agit concurrente agente superiori, licet non necessario requisito; sed voluntas est agens superius respectu intellectus, licet non necessario requiratur ad actionem intellectus; ergo, etc.

11. Dico igitur quod una intellectione intellectus existente perfecta, possunt ibi esse multæ confusæ et imperfectæ, nisi illa intellectio esset ita perfecta et actualis, quod non pateretur secum aliam; illis ergo confusis et imperfectis ibi existentibus, potest voluntas, secundum propositionem secundam, complacere in qualibet earum, etiamsi illa intellectio non fuerit cognita, ut objectum actualiter, et ex tertia voluntate complacente in aliqua intellectione, confirmat illam et intendit. Illa igitur, quæ fuit remissa et imperfecta, fit per istam complacentiam perfecta et intensa, et sic potest imperare cogitationem et convertere intellectum ad illam. Voluntate autem nolente aliam intellectionem, et non complacente in ea, illa remittitur vel desinit esse, et sic dicitur voluntas avertere intellectum ab intellectione illius in comparatione eadem ad aliquod corpus visum sine motu aliquo, et manente eadem pyramide, potest virtus visiva in aliud punctum quod prius videbat, licet imperfecte, nisi forte visio illa esset ita perfecta, quod non permitteret secum aliam.

Quomodo voluntas convertit et avertit intellectum a consideratione alicujus.

Ad argumenta, (e) ad primum dico, quod volitio requirit intellectionem priorem natura, sed sufficit quod illa intellectio sit imperfecta ad hoc, quod voluntas illi complaceat, ut dictum est. 12. Ad arg. posita n. 3. et 4.

Ad secundum (f) dico, quod non est inconveniens esse circulum, ubi causa superior non est simpliciter necessaria, sed contingenter concurrit cum inferiori, et potest effectus inferioris esse sine illa; sic autem est in proposito, voluntas enim non est causa necessaria intellectionis. In causis autem naturalibus et necessariis inordinatis simpliciter illa propositio est vera.

Ad 2. Circulum dari quando non inconveniens.

Ad tertium dico (g) quod intellectiones habent causam sufficientem memoriam, quoad perfectionem, quam illa potest causare; ipsa tamen eadem causa concurrente cum superiori, vel haben-

Ad 3. Perficitur actus unius potentiæ ex concursu alterius circa idem.

te ordinem essentialem circa illud, circa quod agit ipsa, perfectius agit, propter quem ordinem natæ sunt istæ potentiæ se invicem impedire, cum circa diversa operantur, ideo circa idem se intendunt, et tunc sequitur operatio intensior et perfectior. Unde quando intellectus intelligeret aliquid, si esset operatio voluntatis circa idem, et imaginatio circa idem imaginabile, et sensus circa idem particulare, ut puta, quod esset præsens, perfectior esset intellectio, quia potentiæ distinctæ circa diversa remittuntur in actionibus suis.

Dubium au voluntas causet intellectionem. Aliter posset dici, quod voluntas habeat immediatam actionem super intellectum; sed tamen hoc est difficilius.

COMMENTARIUS.

15. Responsio Scoti. (a) *Respondeo ergo.* Nunc respondet Doctor ad hanc difficultatem, quæ est : An intellectio possit subesse imperio voluntatis, quomodo hoc sit possibile. Et primo præmittit tres propositiones satis singulares, quarum prima est, quod *Una intellectione perfecta et distincta existente in intellectu, multæ intellectiones indistinctæ et imperfectæ possunt inesse.* Et probat per exemplum de visu, qui perfecte in figura pyramidali in cono scilicet ipsius figuræ, videt unum punctum distincte, et tamen in eadem pyramide, et infra basim videt plura puncta indistincte; et si hoc conceditur de sensu, de quo minus videtur, multo magis conceditur de intellectu, de quo magis videtur. Ex ista propositione vult postea inferre Doctor quod voluntas potest imperare aliquam intellectionem, non de novo eliciendam circa objectum, sed præexistentem intendere et firmare, et similiter aliam remittere; ita quod quando intellectus intelligit unum objectum perfecte distincte, et simul plura alia objecta intelligit imperfecte et distincte, tunc voluntas potest imperare intellectui, ut avertat se ab illo objecto perfecte et indistincte cognito, convertendo illum ad aliud objectum actu cognitum, sed imperfecte et indistincte, et sic convertendo intellectum et firmando illum in tali intellectione, illam intellectionem imperfectam intendit; non enim potest intellectum convertere ad objectum nullo modo actu prius cognitum, quia nunquam voluntas potest imperare aliquem actum circa objectum omnino ignotum.

16. Dubium. Sed est dubium : An intellectus possit simul cognoscere plura objecta perfecte et distincte, ita quod simul perfecte distincte cognoscat albedinem et nigredinem. Responsio. Dico breviter, quod potest plura simul distincte cognoscere, non tamen æque perfecte et æque intense, et hoc pro statu isto, quia forte non possunt esse duo objecta æque perfecte præsentia ipsi intellectui. Et posito etiam quod æque perfecte essent præsentia, tunc forte intellectus vel nullum intelligeret, vel utrumque remisse intelligeret, vel unum intense et aliud remisse, quia ad intellectionem non tantum concurrunt objecta, sed etiam concurrit intellectus ut causa partialis, ut patet a Doctore *in* 1. *dist.* 3. *quæst.* 7. *et in quodl. quæst.* 15. imo concurrit ut causa magis principalis, ut patet a Doctore *in* 1. *dist.* 3. *quæst.* 8. Sed modo intellectus saltem pro statu isto non potest habere conatum circa duo objecta, ita perfectum et intensum, sicut potest circa unum seorsum sumptum. Sed an intellectus creatus, separatus tamen, pos-

sit æque perfecte et æque intense simul plura objecta intelligere? de hoc dicit speciales difficultates *in Quodlibetis.* Et breviter teneo etiam partem negativam de intellectu separato, et hoc loquendo de naturali potentia ipsius intellectus. Sed

Doctrina singularis. quidquid sit, ad hoc ut voluntas possit imperare aliquam intellectionem, scilicet vel avertendo intellectum ab uno objecto, et convertendo ad aliud, sufficit quod intellectus cognoscat illa plura, licet unum distincte et perfecte, et alia indistincte et imperfecte. Sed non sufficit quod intellectus simul plura cognoscat indistincte et imperfecte ad hoc ut voluntas possit imperare intellectionem avertendo intellectum ab uno objecto, et convertendo ad aliud. Et si sic, ad quid ergo ponit Doctor quod cum una intellectione perfecta et distincta unius objecti possunt simul esse plures imperfectæ et indistinctæ. Dico, quod hoc specialtter dicit: tum quia communiter quando intellectus plura objecta simul cognoscit, illa objecta non sunt intellectui æque præsentia, sed unum communiter est magis præsens alio, aliud scilicet cujus phantasma fortius movet, de quo dictum est supra. Tum etiam, quia voluntas convertendo intellectum ad aliquod objectum prius notum, tunc illam intellectionem magis firmando intendit, et stante illa sic intensa, adhuc voluntas potest avertere intellectum ab illa, et convertere ad aliud objectum actu cognitum licet imperfecte, quæ intellectio imperfecta, si simul non posset stare in eodem intellectu cum alia intensa et perfecta, tunc voluntas non posset convertere intellectum ad tale objectum. Et sic patet prima propositio.

17. (b) *Secunda propositio est quod intellectione inexistente, licet non cognita, ut objectum, potest voluntas velle et complacere sibi in objecto illius intellectionis, et in illa intellectione, et non complacere sibi.* Ex ista littera habetur primo, quod voluntas potest sibi complacere in aliqua re, licet talis res non sit præcognita, et simul in eadem re præcognita potest sibi complacere. Exemplum primi, quando lapis cognoscitur ab intellectu, tunc voluntas vult lapidem prius cognitum, quia nunquam lapis est præsens voluntati in ratione objecti volibilis, nisi prius natura sit cognitus. Exemplum secundi, quando voluntas complacet sibi in ipsa intellectione lapidis, volendo eam, et tunc contingit quando firmat intellectum in tali intellectione, et tamen talis intellectio non est prius cognita. Sed tunc est dubium quomodo voluntas potest velle aliquid, et non præcognitum, cum voluntas non feratur nisi in præcognitum? Dico, quod complacere sibi in aliquo, sive velle, illud potest dupliciter intelligi scilicet, vel quod complaceat sibi ut in objecto, vel quod complaceat sibi non ut in objecto, sed ut in eo quo attingit primum objectum. Primo modo, non potest sibi complacere nisi in præcognito, quia nunquam voluntas elicit actum volendi circa aliquod ut objectum, nisi illud sit actu cognitum; sed secundo modo potest sibi complacere non in præcognito, quia non respicit illud ut objectum. Et cum dicitur, quod voluntas non fertur nisi in præcognitum, hoc verum est de primo objecto, quia non potest immediate velle lapidem, nisi sit præcognitus, et similiter hoc est verum de omni, eo quod respicitur objectum; nam voluntas in multis potest sibi complacere et velle ea quæ tamen non sunt præcognita, ut patet, quia vult actu voluntas divina multa contingentia, et complacet sibi in illis, quæ tamen non sunt præcognita ab intellectu divino,ut patet a Doctore *in primo, dist.* 39. *et in quodl. quæst.* 14. sic similiter potest sibi

complacere in intellectione alicujus objecti actu non præcognita. Et similiter potest sibi complacere in objecto cognito, et non complacere sibi in intellectione objecti, etiam potest complacere in intellectione objecti, et non complacere sibi in objecto, ut infra patebit. Exemplum tertii est, quando voluntas respicit eamdem intellectionem, non ut præcise hic quo intellectus attingit primum objectum, sed ut est quoddam objectum volibile, et tunc voluntas non potest sibi complacere in tali intellectione, nisi fuerit prius cognita ab intellectu actu reflexo.

18. Secundo dicit Doctor quod voluntas potest sibi complacere in objecto, et non complacere; patet, quia si non potest sibi complacere in objecto, tunc voluntas non posset convertere intellectum ad tale objectum vel conversum tenere. Et similiter si non posset sibi non complacere in tali objecto, tunc non posset avertere intellectum a tali objecto; et similiter si non posset sibi complacere in objecto, et in intellectione illius objecti, et tunc non posset conjungere parentem cum prole. Nam in proposito parens est memoria fœcunda, quæ includit intellectum et objectum, et proles est intellectio perfecta objecti, quæ dicitur verbum, quæ si est perfecta, dicitur verbum perfectum; si imperfecta dicitur verbum imperfectum, ut satis patet, *in primo, dist.* 27. et tunc dicitur contingere parentem cum prole, quando convertit intellectum ad objectum, vel tenet ipsum intellectum in consideratione talis objecti; et similiter potest sibi non complacere in tali objecto, et in tali intellectione, patet, quia si non posset sibi non complacere, tunc non posset ipsum intellectum avertere a tali intellectione, et convertere ad aliud objectum, et sic non posset conjungere alium parentem cum alia prole.

(e) *Tertia propositio est, quod voluntate complacente intellectioni, intellectio firmatur et intenditur, ipsa autem non complacente vel nolente, infirmatur et remittitur.* Hoc probat, quia *agens, quod est diversarum operationum,* quale est agens per intellectum et sensum, *si circa unum et idem agit, fortius et perfectius agit, quam si simul agat circa disparata,* etc. Nota. *Quod vero ita fit, patet per experientiam* certam, videlicet quod intellectus et voluntas possint simul agere circa idem objectum respectu unius et ejusdem actionis quilibet in se potest experiri. Nam experimur quod tunc visio est intensior, quando voluntas ad eamdem concurrit, tenendo et firmando potentiam visivam in tali visione, et quod sic firmet et teneat, hoc patet experimento; stante ergo hoc vero, scilicet quod voluntas et intellectus possint simul agere circa idem objectum respectu ejusdem actionis, ratio concludit *propter quid,* quæ est, quod plures potentiæ natæ agere circa idem, si simul agunt, fortius agunt, quam si una ageret.

(d) *Præterea.* Secundo probat hoc idem, 19. quia *agens inferius perfectius agit concurrente agente superiori,* etc.

Sed occurrit aliquid parvum dubium, Dubium. quia dictum est quod voluntas non causat intellectionem in se, sed causatur ab intellectu et objecto, qua causata tunc voluntas firmat intellectum in tali intellectione, et tunc intellectio illa fit intensior. Quæro tunc, a quo causatur intensio talis intellectionis; si a voluntate, ergo et intellectio illa causatur a voluntate. Probatur consequentia, quia causans intentionem alicujus actus,causat etiam substantiam actus, ut probat Doctor *in primo, dist.* 17. contra opinionem Goffredi, qui volebat quod substantia actus esset a potentia, et intensio actus ab habitu ; et Do-

ctor ibi arguit, probando quod ab eodem est intensio actus, et substantia ejusdem. Sed in proposito intellectio objecti, quoad ejus substantiam, non est a voluntate, quia illa est prior natura actu elicito voluntatis; ergo nec intensio erit a voluntate. Si dicatur, quod talis intentio est ab intellectu et ab objecto, contra, quia in illo priori natura quo causatur intellectio ab intellectu et objecto, causatur perfecte quantum causari potest ab eisdem, quia intellectus et objectum sunt causæ naturales causantes intellectionem per modum naturæ, ideo perfecte causant quantum possunt. Si dicatur quod intellectus et objectum per imperium voluntatis sunt magis disposita ad causandum, contra, quia per tale imperium nihil recipitur nec in intellectu, nec in voluntate, quo dicantur magis disposita. Præterea, in cujus potestate non est actio, in ejus etiam potestate non est intensio vel remissio. Hoc patet a Doctore *in 4. dist. 49. quæst. 9. et similiter in 1. dist. 1. quæst. 4* ubi vult, quod in cujus potestate non est actio, nec in ejus potestate est modus actionis, puta intensio vel remissio actionis. Sed intellectio secundum ejus substantiam non est in potestate voluntatis; patet, quia illa est prior natura actu elicito voluntatis; ergo nec est in potestate voluntatis intensio vel remissio intellectionis.

20. Nulla natura creata potest impedire

Præterea habetur a Doctore *in 4. in quæst. de corporum impassibilitate, et in quæst. de claritate corporum dist. 49.* quod nulla natura creata potest impedire naturales actiones, stante debita approximatione agentis et passi. Nam stante igne approximato ligno perfecte disposito, a tota natura creata non potest impediri combustio ligni nec intensio combustionis, et similiter stante potentia visiva debite approximata colori a nullo potest impediri quin visio et intensio visionis sequatur; ergo stante potentia objecti ipsi intellectui, quæ sunt causæ naturales intellectionis, a nullo agente creato possunt impediri quin sequatur intellectio, quoad substantiam, et quoad intensionem ejus, ergo tales intellectiones non possunt ex solo imperio voluntatis intendi vel remitti.

Respondeo breviter, concedendo quod nec intensio nec remissio intellectionis sunt per se a voluntate ut a causa causante, sed ideo dicitur intellectio intendi a voluntate pro quanto habent in potestate sua firmare intellectum in tali objecto, ita quod quanto magis firmatur, tanto perfectius agit circa objectum, quia tunc minus distrahitur circa alia objecta, quod etiam patet de potentia visiva, quæ quanto magis firmatur in visione coloris, tanto illa visio intenditur; quia ergo voluntas habet in potestate sua firmare intellectum circa objectum, et avertere illum ab objecto, quanto magis firmatur a voluntate, tanto ab intellectu illa intellectio intenditur, et quanto magis avertitur a tali intellectione, tanto intellectio remittitur, quia tunc intellectus minus perfecte agit. Concedo ergo quod stante perfecta approximatione intellectus ad objectum, voluntas non potest impedire intellectionem et intensionem ejus, sed est in potestate voluntatis quod unum objectum prius cognitum magis fiat præsens intellectui, videlicet convertendo intellectum circa tale objectum quam aliud. Responsio. Nota.

Posset etiam forte sustineri, quod intensio intellectionis sit a voluntate, non sic intelligendo ut opinio recitata *in primo, dist. 17.* intelligit, scilicet, quod ab uno sit intensio actus, et ab alio sit substantia actus, quia hoc est simpliciter impossibile, cum ab eodem sit substantia et intensio actus, sed quod actus sit perfectior quando simul est a potentia et 21.

habitu, ut patet a Doctore *in primo ubi supra, et in tertio dist.* 27. Potest enim esse, quod voluntas non habituata diligat Franciscum, et quod stante tali dilectione infundatur ab eo habitus charitatis, tunc ille idem actus erit perfectior, si simul eliciatur a charitate et voluntate agente æquali conatu cum illo habitu, sicut prius agebat sine illo. Sic dico in proposito, quod quamvis prima intellectio objecti, accipiendo primam intellectionem pro illo primo instanti naturæ, quo elicitur ut prior actu elicito voluntatis, non sit in potestate voluntatis, ut supra patuit, tamen eadem intellectio ut continuata per aliquod tempus potest esse in potestate voluntatis, sic quod voluntas potest imperare intellectui, ut stet in tali intellectione et tunc talis intellectio ut sic continuata, simul potest esse ab intellectu et voluntate, et quoad ejus substantiam et ejus intensionem, quæ si esset a solo intellectu et ab objecto agentibus toto conatu, non esset ita perfecta, sicut esset concurrente voluntate; et sic forte posset concedi quod eadem intellectio, quoad substantiam et intensionem ejus, sit ab intellectu et a voluntate, sed perfectior quando simul est ab utroque. Si dicatur quomodo intellectio secundum substantiam potest esse a voluntate cum ipsa, ut causata in aliquo priori naturæ ante actum voluntatis elicitum, dico quod talis intellectio quamdiu continuatur tamdiu etiam causatur; licet ergo in illo primo instanti naturæ non possit a voluntate causari, potest tamen causari in omni alio instanti, sive naturæ, sive temporis, et hoc partialiter et bene nota quæ dixi.

22. (e) *Ad argumenta* superius facta respondet Doctor, et primo ad primum, concedendo quod *volitio requirit intellectionem priorem natura,* etc. Vult dicere in ista littera, quod ex quo intellectio dicitur intendi ex hoc, quod voluntas complaceat sibi in illa, ut supra patet, et sufficit quod talis intellectio sit imperfecta, quia ut sic, convertendo intellectum ad illam, sive firmando intellectum in illa, tunc talis intellectio intenditur, et pro quanto intenditur dicitur subesse imperio voluntatis. Non requiritur ergo quod ad hoc ut complaceat sibi, et illa sit præintellecta, sed sufficit quod objectum talis intellectionis illa intellectione sit præintellectum; nam ut talis, intellectio est præcise id quo intellectus immediate tendit in objectum, non potest voluntas sibi complacere in illa, ut præcognita, sed ut est id, in quod intellectus mediate tendit mediante alia intellectione, qua reflectitur super illam, tunc voluntas potest sibi complacere in illa, ut prius cognita illa cognitione reflexa, imo nullo modo ut sic, potest sibi complacere in illa, nisi ut præcognita; sed in illa intellectione reflexa complacet sibi ut non præcognita, quia talis intellectio est præcise id quo intellectus immediate tendit in primam intellectionem, et sic pariformiter potest dici de omni intellectione reflexa in infinitum.

(f) *Ad secundum* dicit Doctor duo : Primo, quod in causis essentialiter ordinatis 23.
ubi superior est libera in agendo potest esse circulus, et sic voluntas sit causa superior et libera, et intellectus causa inferior per modum naturæ sive cogitatio objecti, et sic cogitatio objecti potest esse causa actus volendi, et actus volendi potest esse causa talis cogitationis, et sic circulus. Sed hoc dictum debet sane intelligi, potest enim habere multiplicem sensum. Primo sic potest intelligi, quod ipsa cogitatio objecti sive intellectus mediante cogitatione sit causa actus volendi quantum ad suum *esse,* et quod actus volendi sive voluntas mediante actu suo volendi, sit causa talis cogitationis, et sic cogitatio in essendo dependeret a volitione,

et volitio similiter in essendo dependeret a cogitatione, et hic sensus videtur manifeste impossibilis, nisi sic limitando sensum, videlicet quod intellectus mediante cogitatione ut prius natura partialiter causat volitionem ejusdem objecti, tenendo illam tertiam opinionem recitatam *supra in isto* 2. *dist.* 25. et quod volitio ipsa in isto priori non intelligatur esse cogitationis, quia in illo priori naturæ, quo ponitur cogitatio, non intelligitur habere *esse,* sed in tempore sequenti voluntas mediante tali actu prius causato a voluntate et ab intellectu, potest intendere eamdem intellectionem firmando intellectum in illa intellectione, et sic talis intellectio ut intensa et firmata, potest esse causata a voluntate mediante actu volendi, et hoc tantum partialiter. Sed potest esse difficultas, quod si intellectus mediante cogitatione objecti imperfecta, est causa partialis volitionis imperfectæ; ergo iste intellectus mediante tali cogitatione intensa et perfecta erit volitionis perfectæ et intensæ, et sic eadem volitio intensa dependebit a cogitatione intensa, et e contra. Dico adhuc, quod non est proprie circulus, quia voluntas mediante volitione imperfecta firmando intellectum in cogitatione, partialiter intendit illam cogitationem, et post, illa cogitatione sic intensa, eadem volitio prius imperfecta, potest ulterius intendi ut a causa partiali, et maxime non apparet inconveniens quod una causa partialis partialiter intendat aliquem effectum, et quod eadem causa partialiter intendatur ab eodem effectu, sed esset inconveniens in causis totalibus.

24. Intellectio est prior volitione.

Secundo potest sic intelligi, quod intellectus mediante actu suo dicatur causa inferior respectu volitionis, non causando illam, sed pro quanto voluntas non potest elicere illam, nisi talis intellectio præexigatur, et quod voluntas mediante actu suo sit causa talis intellectionis, scilicet quod sit causa, quod intellectus immediate eliciat illam; et hic sensus est simpliciter falsus, quia tunc idem respectu ejusdem esset simpliciter prius, et posterius; patet, quia intellectio ut præexigitur volitioni, necessario est prior volitione, et si voluntas mediante tali volitione est causa quod intellectus eliciat illam, tunc volitio erit simpliciter prior tali intellectione, et sic idem respectu ejusdem erit simpliciter prius et posterius, quod non est intelligibile.

Dico ergo, quod sic debet intelligi, quod illa intellectio ut imperfecta in aliquo instanti priori naturæ, est simpliciter prior volitione, et præexigitur ipsi volitioni, et quoad hoc dicitur suo modo causa volitionis; sed quoad intensionem et continuationem ejusdem cogitationis, ipsa cogitatio potest esse posterior volitione, quia voluntas firmando intellectum mediante suo *velle* in tali cogitatione, intendit illam, et sic eadem cogitatio ut imperfecta, est prior volitione, et ut perfecta est posterior.

Secundum dictum est, quod loquendo de causis essentialiter ordinatis naturalibus, et per modum naturæ agentibus, et præcipue de causis totalibus, tunc ibi nullo modo potest esse circulus, et hoc satis patet.

(g) *Ad tertium* dicit Doctor quod intellectiones habent causam efficientem, scilicet memoriam quoad perfectionem, quam illa potest causare, ipsa tamen eadem causa concurrente cum superiori, vel habente ordinem essentialem circa illud circa quod agit ipsa, propter quem ordinem natæ sunt istæ potentiæ se invicem impedire, cum circa diversa operantur, ideo circa idem se intendunt, et tunc sequitur operatio intensior et perfectior. Unde 25.

quando intellectus intelligit aliquid, si esset operatio voluntatis circa idem, et imaginatio circa idem imaginabile, et sensus exterior circa idem particulare, puta quod esset sibi præsens, tunc perfectior esset intellectio, quia potentiæ distinctæ circa diversa remittuntur in actionibus suis, ut experimento patet. Aliter posset dici, quod voluntas habeat immediatam actionem super intellectum. Sed est hoc difficilius, quia non apparet quod voluntas ut causa superior sit causa intellectionis, et similiter intellectus; videtur enim quod intellectus una cum objecto sit causa sufficiens intellectionis, voluntate nullo modo concurrente.

Quomodo voluntas habeat immediatam actionem super intellectum.

SCHOLIUM.

Decidit delectationem de objecto malo sine consensu ad opus vel periculo ejus esse mortale, ex August. citato, et Chrys. hom. 19. in. 5. Mat. Hilar. ibidem, in can. 4. Isidor. 2. de summo bono 39. habetur c. non solum 32. quæst. 7. Greg. 21. Mor. 3. et in p. Pastoral. c. 11. habetur c. hinc etenim d. 49. Doctores fere omnes hîc, et D. Thom. 1. 2. quæst. 74. a. 8. Summistæ v. delectatio, unde censuratur opposita sententia, ut temeraria, pro quo vide Sanchium 1. in decal. cap. 2. num. 8. Assor. tom. 1. l. 4. c. 6. q. 1. Sed multi tenent delectationem de opere jure positivo prohibito, non esse mortalem. Sanchius supra, Cord. l. 2. q. 30. d. 1. Lessius l. 4. c. 3. n. 113. Vasq. etiam 1. 2. d. 111. c. 4. tenet non omnem delectationem de opere etiam jure naturæ prohibito esse mortalem, sed sententia communis D. Thom. et Scot. est universaliter vera. Probabilis tamen sententia est, delectationem de opere malo sub conditione justificante, non esse mortalem, etiamsi sit appetitus sensitivi, de quo Sanchius supra.

13. Decisio quæst. primæ.

Sequitur secundum (h), quomodo scilicet potest esse peccatum in cogitatione? Ad quod dico quod ipsius voluntatis sunt duo actus, scilicet complacentiæ et concupiscentiæ, et actus complacentiæ prior est, quia prius complacet voluntati ex dilectione in illo cui concupiscit, quam concupiscat aliquid sibi. Voluntas igitur potest aliquid sibi inordinate concupiscere et complacere in illo, et etiam potentiis inferioribus potest aliquod inordinatum concupiscibile concupiscere, et in hoc complacere in illo, et eodem modo potest quoad actum intellectus.

Quomodo cogitatio sit mala.

Quando igitur (i) voluntas imperat cogitationem alicujus illiciti, quia vult quod objectum sit sibi præsens ad continuandum delectationem et complacentiam in illo, si illud cogitatum sit illicitum in complacentia plena illo modo prædicto, est peccatum mortale; et hoc non solum de carnalibus, ut cogitare luxuriam, sed etiam in actibus intellectus respectu aliorum objectorum, ut imaginari et morari cum delectatione in cogitatione mortis inimicorum; et sic patet quod cogitatio de objecto illicito procedens ex complacentia voluntatis in illo post deliberationem, est peccatum mortale, sicut enim est peccatum mortale voluntati concupiscere sibi delectationem de objecto illicitoi et illam etiam vel aliam concupiscere potentiæ inferiori, sic etiam peccatum est ad hoc velle cogitationem de isto objecto.

Hæc est sententia (k) Augustini 12. *de Trin. cap.* 12. et Magister allegat *dist.* 24 *cap. illo : Itaque, ut breviter summam perstringam,* etc. Et quod Augustinus ibi intelligat quod delectatio sine consensu in opus, sit peccatum mortale, patet hujus 2.

14. Delectationem sine consensu ad opus esse mortale. per illud quod dicit : *Si sola mulier cogitat de re illicita, totus homo damnabitur, nisi mediatoris gratia interveniente liberetur,* quod si esset veniale, posset sine gratia opposita liberari. Ex quo patet (l) quod in eadem cogitatione potest esse peccatum et non esse, quia quantumcumque cogitatio sit delectabilis, cum tamen objectum non sit delectabile, non est peccatum, unde vir sanctus potest delectari in cogitatione alicujus peccati, quod detestatur. Delectari tamen in cogitatione alicujus peccati, quatenus objectum sit sibi præsens, ut delectetur in illo, ut in objecto, est peccatum; et hoc patet per Augustinum 9. *Trin. cap.* 10. Definire intemperantiam, verbumque ejus dicere, pertinet ad artem moralem ; esse autem intemperatum pertinet ad illud quod in illa arte culpatur; sicut noscere et definire quid sit Solecismus pertinet ad artem loquendi; facere autem illud, vitium est, quod in eadem arte reprehenditur. Sic ergo si cogitatio placet et continuatur, non propter cogitatum, sed ut per eam quis ad finem debitum deducatur, non est peccatum ; sed si propter objectum illicitum, ut in ipso delectetur, sic est peccatum, et isto modo sancti viri detestantur cogitationes illicitas.

Qua ratione delectatio de objecto malo est peccatum.

15. Ad arg. q. primæ. Ad primum (m) patet per prædicta; concedo enim quod peccatum formaliter non est nisi in voluntate, sed materialiter potest esse in actibus, non tamen nisi ut imperantur a voluntate. Unde prima cogitatio, ut patet supra, non inducit peccatum, sed toties habet homo primas cogitationes, quoties sibi occurrunt diversa objecta, et quoties surgit a somno.

Ad secundum, concedo quod prima cogitatio non est in potestate voluntatis; sed sic complacere cogitationi, et sic acceptare, et tenere intellectum ibi, bene est in potestate voluntatis. Ad 2.

Ad tertium, dico (n) quod non sequitur, cogitatio non est prius cognita, ergo nec volita, nam sufficit quod actus cogitationis sit præsens in ratione actus, non in ratione objecti considerati, nec recte nec reflexe ad hoc quod voluntas velit illam, et complaceat sibi in illa; unde ad hoc quod aliquid sit volitum, sufficit ejus cogitationem actualiter intellectui inhærere. Ad 3. Non omne volitum est cognitum.

Ad ultimum patet, ex alio articulo quæstionis, quomodo scilicet peccatum est in cogitatione.

COMMENTARIUS.

(h) *Sequitur secundum.* Hic est secundus articulus principalis hujus quæstionis qui est quomodo cogitatio possit esse mala. Ad hoc dicit Doctor quod ipsius voluntatis sunt duo actus, scilicet complacentiæ et concupiscentiæ ; et actus complacentiæ prior est, quia prius complacet voluntati ex dilectione in illo, cui concupiscit quam concupiscat aliquid sibi. Exemplum, nam avarus qui vult sibi pecunias, prius sibi complacet, id est, prius amat se,quam pecunias sibi concupiscat ; semper enim amor concupiscentiæ est posterior amore amicitiæ sive complacentiæ, ut clare patuit supra *dist.* 6. *quæst.* 2. Hoc præsupposito, dicit Doctor quod voluntas potest 26.

Duo actus voluntatis.

aliquid sibi inordinate concupiscere, puta actum fornicandi, et complacere in illo, id est, complacere sibi in illo actu; et cum dico, *complacet sibi in tali actu,* dico duo, scilicet amorem concupiscentiæ, quo concupiscit sibi actum fornicandi, et amorem complacentiæ, quo complacet sibi in illo actu. Et non tantum potest sibi complacere in aliquo, puta voluntas non tantum potest sibi complacere in aliquo ordinate vel inordinate concupito, sed etiam potest complacere potentiis inferioribus in aliquo ordinate vel inordinate illis concupito, ut cum voluntas concupiscit aliquid visibile potentiæ visivæ, et complacet potentiæ visivæ in tali visione, ita quod hic sunt duo amores in voluntate, unus quo concupiscit visionem objecti delectabilis potentiæ visivæ, et alius quo complacet illi potentiæ visivæ in tali visione, et non tantum hoc, sed etiam alii, puta alicui proximo, potest aliquid concupiscere, et hoc ordinate vel inordinate, et complacere proximo in tali concupito, et eodem modo potest voluntas quoad actum intellectus; potest enim voluntas complacere intellectui in aliqua cogitatione.

27. (i) *Quando igitur.* Nunc applicando ad propositum dicit Doctor quod *quando voluntas imperat cogitationem alicujus illiciti qua vult,* etc. Et nota bene quæ dicit Doctor de complacentia plena, id est, quod quando voluntas plene et determinate deliberat complacere sibi in cogitatione illiciti, ut ibi delectetur, et tunc dicitur deliberatio plena quando per verum syllogismum practicum sibi ostenditur fornicationem esse illicitam, et lege divina prohibitam, et per consequens nullo modo volendam, et habet tempus quo potest assentire tali dictamini, et conformiter elicere actum nolendi, si tunc determinate contra illud dictamen rationis elicit actum quo vult luxuriam, ita et taliter, quod non eliciat actum ex quadam surreptione vel ex quodam impetu, quia tunc non crederem illum esse peccatum mortale; sed quando perfecte ostenditur sibi esse malum, ita quod in ratione nulla est surreptio nec impedimentum, si post tale dictamen determinat velle fornicari, etiam si opus non sequatur, mortaliter peccat. Sic pariformiter dico, quod syllogismo practico concludatur esse peccatum mortale delectari in cogitatione illiciti, et legi divinæ simpliciter prohibiti, et hoc dictetur expresse voluntati, si tunc voluntas determinat contra tale dictamen complacet sibi in tali cogitatione illiciti, imperando intellectui ut firmiter stet in tali cogitatione, tunc nulli dubium quin illa cogitatio post talem deliberationem, est peccatum mortale, quod probat, quia sicut est peccatum mortale concupiscere sibi delectationem de objecto illicito, et illam etiam vel aliam concupiscere potentiæ inferiori, sic etiam est peccatum ad hoc velle cogitationem de ipso objecto, ut scilicet delectetur in illo.

(k) *Hæc est sententia Augustini.* Auctoritas Augustini debet intelligi de pleno consensu modo præexposito, qui videlicet sequatur dictamen rectæ rationis, etc. Nota etiam quod quando voluntas pleno consensu imperat cogitationem de objecto illicito, ut delectetur in tali illicito, quod si delectatio actu non sequitur, adhuc talis cogitatio est peccatum mortale, quia si talis delectatio non sequitur, non est ex defectu voluntatis, cum ipsa pleno consensu velit delectari in tali cogitatione. 28.

(l) *Ex quo patet.* Addit etiam Doctor quod *in eadem cogitatione potest esse peccatum et non esse,* etc. *Definire intemperantiam verbumque ejus dicere pertinet ad artem moralem,* id est, causare cognitionem intemperantiæ, quæ cogni-

tio dicitur verbum, hoc pertinet ad artem moralem, qua cognoscuntur mala ut fugienda, et bona ut prosequenda.

(m) *Ad primum.* Ad argumenta principalia. Primo arguit Doctor, probando quod peccatum non sit in cogitatione, quia secundum Augustinum de duabus animabus, peccatum nunquam est nisi in voluntate.

29. Peccatum quomodo sit in voluntate. Respondet, concedendo quod *peccatum formaliter non est nisi in voluntate, sed materialiter potest esse in aliis actibus ut inordinate imperantur a voluntate.* Unde prima cogitatio, ut patet supra, non inducit peccatum, quia illa est prior actu elicito voluntatis, eadem tamen ut continuata et firmata, ut supra dixi, potest esse peccatum mortale ; non enim aliqua nova cogitatio, ut simpliciter nova, potest esse bona vel mala moraliter, cum omnis talis sit prior voluntate, sed potest dici nova, quoad novam intensionem, nam voluntas non potest imperare novam intellectionem, sed bene primam potest intendere. Pono ergo quod intellectus meus ante omnem actum voluntatis cogitet objectum illicitum, et quod voluntas in eodem instanti temporis convertat intellectum ad illam cogitationem, complacendo sibi in illa, et in objecto illius cogitationis, adhuc non credo pro statu isto, quod voluntas peccet in tali cogitatione, quia oportet quod prius sibi ostendatur per verum syllogismum practicum, quod delectari in tali cogitatione sit peccatum, et hoc pro statu isto non fit in instanti. Sed si post verum dictamen pleno consensu imperat talem cogitationem, tunc erit peccatum mortale. Deinde declarat Doctor

Quæ sit cogitatio nova. quæ sit secunda cogitatio sive nova, et dicit quod illa est nova vel prima, quoties objectum sibi occurrit; si enim nunc non intelligo lapidem, et immediate post intelligo illum, talis intellectio dicitur nova sive prima, et si post horam intelligo eumdem lapidem, et post aliam horam intelligo illum eumdem, adhuc illa dicitur nova sive prima, et hoc etiam patet, quando homo surgit a somno, tunc omnis intellectio quam habet dicitur nova, quia in somno nullam habebat.

Ad secundum patet responsio.

Tertio arguit sic : *Nihil est peccatum, nisi cognitum,* etc.

(n) *Ad tertium.* Respondet quod *non sequitur, cogitatio non est prius cognita, ergo nec volita,* etc. *Unde ad hoc, quod aliquid sit volitum, sufficit ejus cogitationem actualiter inhærere intellectui,* id est, quod ad hoc quod objectum sit volitum, sufficit quod intellectio illius actu inhæreat intellectui, et talis cogitatio actu inhærens intellectui potest esse volita, licet actu non sit præcognita, et de hoc satis dictum est supra.

SCHOLIUM.

Duo hîc ostendit. Primum, potentiam motivam despotice subesse voluntati, sunt tamen aliqua membra, quæ ex quadam sympathia cum imaginatione, quandoque contra voluntatem moventur, de quo D. Thom. 1. 2. q. 17. art. 9. ad. 3. et Aug. 14. Civit. 16. Secundum, in sermone, sicut et in omni alio actu externo subdito voluntati, non bene regulato, esse malitiam, materialiter tamen, id est, dependenter a voluntate. Solvit argumenta allata q. 2.

Ad quæstionem (e) secundam solvendam, primo videndum est quomodo sermo sit in potestate voluntatis; secundo, quomodo in eo sit malitia. 16. Decisio q. 2. An sermo sit in potestate voluntatis.

Quantum ad primum, dico quod potentia motiva in homine est in obedientia servili respectu voluntatis, quæ 1. *Polit.* c. 3. vocatur

despotica. Unde in tantum sibi obedit, quod nullum membrum habile ad motum, nisi sit aridum, resistit imperio voluntatis; sed formare voces articulatas est actus potentiæ motivæ, licet non possit elici nisi præcedente actu imaginationis vel intellectus; ergo sermo est in potestate voluntatis, si lingua non sit impedita, sed disposita ad motum.

Quomodo malitia sit in sermone, et in voluntate.

Quantum ad secundum (p), dico quod malitia vel peccatum est in sermone materialiter, formaliter vero in voluntate. Nam recta ratio judicat omnes actus humanos debere esse recte circumstantionatos rectitudine sibi debita, scilicet participata, loquendo de actibus potentiarum inferiorum, sed actus potentiæ motivæ subest voluntati; ergo debet esse circumstantionatus et rectus, rectitudine sibi debita, ut quod transeat super materiam debitam, ut ordinetur ad debitum finem, ut scilicet ædificet proximum, et quod notificet illud, quod est in conceptu mentis, aliter enim esset mendacium. Ex defectu igitur alicujus circumstantiæ quam debet imperare voluntas, est peccatum, et malitia formaliter in voluntate, et materialiter in sermone.

17. Ad arg. q. secundæ.

Ad primum (q) argumentum dico, quod usus instrumenti ad finem suum, licet in se non sit formaliter malus, potest tamen esse malus materialiter, inquantum imperatur a voluntate, in qua est malitia formaliter, ut cum intendit malum finem; si autem talis usus sit secundum dictamen rectæ rationis, non est in eo malitia aliquo modo.

Vox non causat conceptum significati, alias quilibet caperet omne idioma. Voce immutante auditum, memoria recordatur rei significatæ, si novit ad eam significandam fuisse impositam, non aliter.

Ad secundum (r) dico, quod illa malitia est in voce materialiter prout est significativa. Et cum dicis (s) quod impositio ad significandum nullam qualitatem voci tribuit, concedo, nec aliquam intentionem nec aliquem conceptum. Unde nihil valet, quod dicunt aliqui, quod vox significativa continet in se conceptum rei, quem causat in animo audientis. Si enim hoc esset verum, tunc vox significativa audita movere posset intellectum audientis, secundum illam intentionem, inquantum scilicet est sic significativa, et tunc vox Latina significativa moveret intellectum Græci audientis eam, ad conceptum quem exprimit, quod falsum est. Unde per hoc, quod *est significativa,* nulla qualitas sibi imprimitur, nec aliquem conceptum in se continet, sicut nec in circulo causatur qualitas aliqua de novo, per hoc quod imponitur ad significandum vinum.

Ideo dico, quod vox significativa solum est signum rememorativum ad placitum. Unde vox tantum immutat sensum auditus, nec habet causare in sensu, vel in phantasia, vel in intellectu, nisi conceptum vocis ex se; auditu tamen immutato a voce significativa, immutatur phantasia et memoria, et rememoratur rei, cui tale nomen fuit impositum, et sic excitat intellectum ad considerationem illius rei, cujus prius habuit notitiam. Aliter enim nihil moveret, nisi res cui imponitur prius fuerit sibi nota, et quod ad rem illam si-

gnificandam imponebatur, et sic reducit intellectum ad actualem intellectionem rei prius notæ habitualiter; et isto modo potest esse materialiter malitia in voce, ut est instrumentum voluntatis.

COMMENTARIUS.

30. (o) *Ad secundam quæstionem solvendam,* quæ est: An in sermone possit esse peccatum, etc.

Quantum ad primum dicit Doctor quod *potentia motiva in homine est in obedientia servili respectu voluntatis,* etc. sic quod talis potentia nullo modo potest rebellare voluntati sic dispositæ, sed in viribus sensitivis, quibus voluntas dominatur principatu politico, possunt aliquando rebellare imperio voluntatis, et de hoc vide *Primo politic.* Sic in proposito formare voces articulatas est actus potentiæ motivæ, quo movetur lingua et alia instrumenta ad vocem articulatam requisita, ipsa tamen vox articulata non potest immediate elici nisi mediante actu imaginationis vel intellectu, imo prius formatur vox in mente quam extra formetur, ut patet per Doctorem *primo Periher.* qui vult quod sit vox in mente, et vox in voce, et vide quæ ibi exposui. Patet ergo quomodo sermo sensibilis est in potestate voluntatis, si lingua non sit impedita ad motum, et similiter alia instrumenta.

Cap. 3.

(p) *Quantum ad secundum,* dicit quod *malitia vel peccatum, est in sermone materialiter, formaliter vero in voluntate. Nam recta ratio judicat omnes actus humanos,* etc. et dicuntur actus humani, qui eliciuntur ex imperio voluntatis vel liberi arbitrii. Non enim omnes actus dicuntur humani ex hoc solo, quod subsunt imperio voluntatis, quia possunt imperari a voluntate, quia sic movere barbam vel levare festucam ex sola imaginatione, essent actus humani, cum hujusmodi actus subsint etiam imperio voluntatis. Dicuntur ergo actus humani ex hoc, quod actu eliciuntur imperio liberi arbitrii, cum ergo voluntas teneatur imperare actibus, qui subsunt imperio ejus conformiter rationi rectæ, sequitur quod tenetur dare illis rectitudinem eis convenientem, et per consequens si tales actus imperat contra dictamen rectæ rationis, privat eos rectitudine nata eis convenire, et sic in talibus actibus erit peccatum materialiter, quia in eis est privatio rectitudinis natæ inesse. Sed in proposito actus potentiæ motivæ subest imperio voluntatis, loquendo tamen de illis actibus, qui subsunt voluntati, nam multi sunt actus, qui non subsunt ut motus, pulsus et actus vegetativæ et hujusmodi.

(q) *Ad primum argumentum* principale, dicit Doctor quod ex quo usus sermonis est in potestate voluntatis, et tenetur uti sermone secundum dictamen rectæ rationis, et quia recta ratio dictat quod utatur sermone cum omnibus circumstantiis dictatis a ratione, videlicet ut sit super debitam materiam, ædificet proximum, etc. et ideo non utendo sic sermone, peccatum est formaliter in voluntate, et materialiter in sermone. 31.

(r) *Ad secundum* dicit Doctor, quod in voce, ut significativa, est peccatum materialiter, quia voci, ut significativæ, cum subsit imperio voluntatis, tenetur voluntas dare rectitudinem sibi debitam, quæ rectitudo est, ut voluntas actu suo elicito imperet talem vocem conformiter dictamini recto, quæ vox si sic conformiter ex imperio voluntatis elicitur a potentia motiva, est bona materialiter bonitate morali; si vero difformiter, est mala materi-

Quomodo peccatum sit in voce.

aliter malitia opposita bonitati morali, et hoc quoad argumentum.

32. Contra sanctum Thom. (f) *Et cum dicis quod impositio ad significandum nullam qualitatem voci tribuit*, hoc concedit Doctor quod sola impositio non tribuit voci, nec qualitatem aliquam, nec intentionem, nec conceptum. Unde nihil valet, quod dicunt aliqui, ut Thomas, qui dicit quod vox significativa continet in se conceptum rei, quem causat in animo audientis, et quia conceptus aliquando accipitur pro objecto conceptibili, aliquando pro objecto actu cognito, aliquando pro actu cognoscendi, aliquando pro specie intelligibili, ut patet a Doctore in suis Theorematibus, aliquando accipitur pro quodam idolo fabricato ab intellectu, de quo Occham *in primo*. Sed quomodocumque accipiatur *conceptus*, secundum distinctionem Doctoris, talis conceptus non continetur in voce significativa. Si enim hoc esset verum, tunc vox significativa audita posset movere intellectum audientis secundum illam intentionem, inquantum scilicet est significativa, et tunc vox latina significativa, puta hæc vox *lapis* moveret intellectum Græci audientis eam, causando in eo conceptum lapidis quem in se continet, et per consequens Græcus per hanc vocem auditam statim conciperet quidditatem lapidis; patet, quia conceptus significat idem apud omnes, quod tamen est absurdum. Unde per hoc, quod est significativa, nulla qualitas sibi imprimitur, nec aliquem conceptum in se continet, sicut nec in circulo causatur aliqua qualitas de novo per hoc, quod imponitur ad significandum vinum; ideo dico, quod vox significativa solum est signum ad significandum ad placitum. Unde vox tantum immutat sensum auditus, nec habet causare in sensu, vel in phantasia, vel in intellectu, nisi conceptum vocis ex se, per quem scilicet illa vox tantum concipitur, auditu tamen immutato a voce significativa, immutatur phantasia et memoria, et rememoratur res, cui tale nomen fuit impositum. Nisi enim phantasia haberet speciem rei, et similiter vocis, memoria sensitiva non conservaret illas species, non rememoraretur rei, cui tale nomen fuit impositum, qua rememoratione habita, excitatur intellectus ad considerationem illius rei, cujus prius habuit notitiam. Aliter enim nihil moveret intellectum, nisi vox, cui imponitur, prius fuerit sibi nota, quæ ad rem illam significandam imponebatur, et sic talis vox reducit intellectum ad actualem intellectionem rei prius notæ habitualiter; et isto modo potest esse materialiter malitia in voce ut est instrumentum voluntatis, pro quanto scilicet illa voluntas tenetur imperare talem vocem secundum rectum dictamen rationis.

SCHOLIUM.

Docet opera sensitivæ et vegetativæ, mediante motiva, subesse voluntati, in quibus est malitia, sicut in cogitatione et sermone; et hoc eodem modo explicat, quo explicuit de malitia cogitationis et sermonis.

Ad quæstionem tertiam solvendam (a), videndum est primo, ut prius, quomodo operationes aliarum potentiarum sunt in potestate voluntatis; secundo, quomodo in eis est malitia. 18. Dec. q. 3. Opus linguæ cur distinguitur ab aliis.

Quantum ad primum, dico quod *opus* accipitur in proposito pro operatione potentiarum inferiorum, aliarum a potentia motiva linguæ; licet enim sermo sit quoddam opus, distinguitur tamen contra alia opera, quia secundum illud opus sermonis maxime se habet homo civiliter et politice.

Dico ergo, quod potentia motiva est in potestate voluntatis, ut supra visum est, et similiter potentiæ sensitivæ, et etiam vegetativæ, quatenus dependent a motiva, sicut potentia vegetativa quantum ad nutritivam requirit appositionem nutribilis, et similiter approximationem activi ad passivum; et secundum hoc potentia generativa est in potestate nostra, et in ea potest esse peccatum materialiter, inquantum ad actum inordinatum præcedit potentia motiva, quæ est in potestate voluntatis. Similiter etiam quantum ad potentias sensitivas, quatenus operationes earum dependent a potentia motiva. Unde Augustinus 11. *de Trin. cap.* 8. dicit quod quia operatio palpebrarum necessario requiritur ad visionem, et motus localis palpebrarum obedit animæ, eatenus visio est in potestate voluntatis.

Loquitur de potentiis externis internæ enim non dependent a potentia motiva.

Sed suntne hujusmodi potentiæ aliter in potestate voluntatis quam per principium motivum? Dico quod sic, inquantum scilicet perfectius possunt in actum suum, ex hoc quod voluntas habet actum suum circa idem objectum. Patet in visu, nam stante eadem dispositione objecti et oculi, potest visus imperari a voluntate, ut absque motu locali intueatur nunc aliquem punctum perfectius quam prius, et hoc in eadem pyramide, et infra eamdem basem, propter copulationem voluntatis.

Quomodo sensatio subest voluntati sine motu locali.

De secundo (b) dico, quod malitia est in eis materialiter eodem modo sicut in aliis, scilicet sermone et cogitatione, scilicet quando non sunt cum debitis circumstantiis elicitæ, et carent rectitudine participata quam debent habere.

COMMENTARIUS.

(a) *Ad tertiam quæstionem solvendam,* quæ est, an in opere sit peccatum? Duo sunt principaliter videnda: 33.

Quantum ad primum, dicit Doctor quod *potentia motiva est in potestate voluntatis, et similiter potentia sensitiva, et etiam vegetativa, quatenus dependet a motiva, sicut potentia vegetativa quantum ad nutrimentum, requirit appositionem nutribilis*, et ideo nullus se nutrire potest, nisi cibus applicetur ori, et nisi fiat masticatio et deglutitio, qui actus sunt potentiæ motivæ, quæ subest imperio voluntatis; et quoad hoc potest dici vegetativa subesse imperio voluntatis; *et similiter requirit approximationem activi ad passivum, et secundum hoc vegetativa generativa est in potestate nostra, et in ea potest esse peccatum materialiter,* inquantum *ad actum inordinatum præcedit potentia motiva, quæ est in potestate voluntatis,* nam si potentia motiva imperio voluntatis applicat activum passivo debito modo et ad finem debitum, ut cum quis cognoscit suam modo debito et ad finem debitum, et secundum dictamen perfectæ rationis. *Similiter etiam quantum ad potentias sensitivas,* puta *visus, auditus, odoratus, olfactus et tactus, quatenus operationes earum dependent a potentia motiva,* potest in eis esse peccatum materialiter; licet enim actus videndi non sit immediate in potestate voluntatis, stantibus oculis apertis circa visibile approximatum, tamen illa visio est in potestate voluntatis, pro quanto potest imperare potentiæ motivæ, vel ut avertat oculos, vel ut eos claudat.

(b) *De secundo* principali, patet quod

malitia est in eis materialiter, quando scilicet tales operationes non sunt elicitæ imperio voluntatis cum debitis circumstantiis a ratione recta dictatis.

SCHOLIUM.

In solutione ad primum, videtur negare ullum actum in voluntate sine aliqua libertate, quod habet etiam in 4. distinct. 49. quæstione 10. et quodl. 16. cum Alensi 2. parte, quæst. 125. m. 3. et videtur D. Thom. 1. 2. quæstione 10. articulo 2. Sed constat pueros et amentes velle non libere, et nos distractos continuare velle, illud etiam elicere libere, nihil cogitando de moralitate objecti. Quando ergo Scot. dicit motus primos voluntatis se peccata, loquitur de iis in quibus est aliqua libertas, nec vult omnem actum voluntatis esse liberum, nisi sit adulti, sani et aliqualiter deliberati. Ad replicam, videtur admittere actus aliarum potentiarum esse peccata, sine actu positivo voluntatis, quod est verius, de quo Vasq. 1. 2. dist. 107. cap. 2. Sayr. l. 8. cap. 7. Assor. t. 1. l. 4. cap. 6. quæst. 5. multi tamen negant mortale in illis sine actu positivo voluntatis. Vide Sanchium 1. in Decal. cap. 2. num. 13. ad secundum, negat bene omnem libertatem appetitui, licet non despotice subsit voluntati, sed politice, qui habet certum objectum in quod tendat, quod non habet potentia motiva. Cajet. 1. 2. quæst. 74. a. 4. tribuit ei propriam libertatem sufficientem ad veniale, sed contra libertatem Cajet. oppositum definitur in Trid. Sess. 5. de peccato originali.

19. Ad arg. q. tertiæ. Ad primum (c) de Apostolo, dico quod illud debet intelligi quoad primos motus, de quibus non video quod sint peccatum, quia præcedunt omnem actum voluntatis, et nulla ratio culpæ est in aliquo præcedente actum voluntatis. Delectationes vero, (d) quæ sunt in voluntate tanquam primi motus, sunt peccatum, quando sunt de objecto illicito, ut quando voluntas delectatur appetitui sensitivo, quia illæ non sunt sine actu rationis et voluntatis præcedente.

Si dicas (e) quod primi motus sunt peccata ex eo quod voluntas non prævenit, tunc non est peccatum commissionis, sed (f) omissionis, et sic illa opera quæ sunt peccata formaliter, sunt illa opera interiora.

Ad secundum dico quod appetitus noster in quo convenimus cum brutis, est liber et rationalis per participationem, non autem per actum suum, sed per actum alterius potentiæ, scilicet voluntatis cui subest; et ideo potest converti ad bonum et averti a bono; in brutis autem licet sit appetitus sensitivus, non tamen est particeps rationis in eis sicut in nobis. Ad 2.

COMMENTARIUS.

Contra hoc arguitur, quia opus est voluntarium, ut patet *ad Rom.* 8. *Non quod volo bonum hoc facio.* Secundo, quia talia opera sunt communia brutis et hominibus; ergo in illis non est peccatum, sicut etiam bruta per illa non peccant. 34.

(c) *Ad primum.* Respondet Doctor ad primum, quod dictum Apostoli intelligitur quoad primos motus, qui præcedunt omnem actum voluntatis, et per consequens nulla culpa potest esse in eis, quia ut sic, non subsunt imperio voluntatis.

(d) *Delectationes vero quæ sunt in voluntate tanquam primi motus, sunt peccatum,* etc. Hoc tamen debet sane intelligi, quia non est peccatum mortale talis delectationis, nisi sequatur plenum consensum vel plenam deliberationem,

præcedente vero dictamine rationis, quod est communiter cognitio conclusionis syllogismi practici plene et actualiter dictans esse illicitum, et lege divina prohibitum voluntatem velle condelectari sensui de re illicita, ut supra dixi.

Difficultas. (e) *Si dicas, quod primi motus non sunt peccata,* etc. Hîc movet unam difficultatem, quia delectatio immoderata in parte sensitiva, quæ nata est subesse imperio voluntatis, sive operatio ad quam sequitur talis delectatio, licet sit prior actu voluntatis elicito, quia voluntas non tantum tenetur non imperare hujusmodi actus, sed etiam tenetur prævenire potentias sensitivas, ne tales actus eliciant.

(f) *Sed omissionis.* Dicit Doctor quod tunc si erit peccatum, quod tantum erit peccatum omissionis in voluntate, quia omittit quod tenetur non omittere; omittit enim talem præventionem, quam tenetur non omittere. In illis ergo operationibus sensitivis elicitis non ex imperio voluntatis non est peccatum, etiam materialiter, sed tantum est peccatum omissionis in voluntate. Sed quomodo voluntas tenetur prævenire potentias ne eliciant tales actus, hoc non pertinet ad præsentem materiam.

Ad secundum patet responsio ex supradictis, quia appetitus noster, cum subsit imperio voluntatis per participationem, ideo potest esse in eo peccatum materiale.

SCHOLIUM.

Divisionem in peccata cordis, oris, operis, non dari de formali, peccati nec de subjecto formali ejus, quod est actus voluntatis tantum, quia in eo est immediate libertas; sed de subjecto materiali ejus, id est, de omnibus actibus aliarum potentiarum subjectis voluntati, in quibus est mediata libertas.

Ad quæstionem (g) quartam dicendum, quod Hieronymus non dividit hîc peccatum actuale formaliter, nec subjectum peccati formalis, quia hic est actus voluntatis, et non cogitatio, nec sermo, nec opus exterius, nec etiam originale peccatum, quia illud est solum in anima, sed distinguit hîc tantum subjectum materiale peccati; et posset contineri illa divisio peccati sub duplici membro, scilicet quod quoddam est peccatum in actu interiori, quoddam consistit in actu exteriori. Primo modo est peccatum cogitationis; secundum subdividitur, quia sic continet locutionem et operationem, quia locutio maxime convenit homini, ut est rationalis, et ut est homo, quia ut sic, est communicativus, et sic circumloquimur actum exteriorem per duo membra; et debet intelligi divisio positive quoad peccatum commissionis; negative, quoad peccatum omissionis in cogitatione, locutione et opere. 20. Dec. q. 4. Vide 2. de anima t. c. 88. et 3. de de anima 1.

COMMENTARIUS.

(g) *Ad quæstionem quartam,* quæ est : An divisio Hieronymi de peccato sit sufficiens? Dicit Doctor primo, quod Hieronymus non dividit hîc peccatum formaliter, quia peccatum formaliter, est tantum in actu voluntatis elicito, cum sit carentia rectitudinis, quæ deberet inesse tali actui ex recto dictamine rationis, ut superius patuit. Secundo dicit, quod Hieronymus non dividit hîc subjectum peccati formalis, quia tale subjectum est tantum actus voluntatis elicitus; peccatum enim sive formale sive materiale, immediate funda- 35. Peccatum formaliter est in actu voluntatis.

tur in actu, ut supra patuit *in isto secundo, dist* 34. et sic subjectum peccati formalis, ut distinguitur contra subjectum peccati materialis, est actus voluntatis elicitus. Tertio dicit, quod Hieronymus non dividit peccatum originale, quia illud est tantum in voluntate, ut supra patuit *in isto secundo, dist.* 29. *et* 31. Quarto dicit, quod Hieronymus hic tantum dividit subjectum peccati materialis, quale subjectum est cogitatio, sermo et operatio. Et addit Doctor quod illa divisio posset contineri sub duplici membro, scilicet quod quoddam est peccatum in actu interiori ut cogitatio, et quoddam in actu exteriori ; et hoc secundum membrum subdividitur, quia continet sermonem et operationem, quia locutio maxime convenit homini, ut est rationalis, et ut est homo, quia ut sic est communicativus ; et sic circumloquimur actum exteriorem per duo membra, et debet intelligi divisio positive quoad peccatum commissionis, puta quando actu dicitur sermo vel opus sine debitis circumstantiis a ratione dictatis, et similiter cogitatio negative quoad peccatum omissionis in cogitatione, locutione et opere, ut cum voluntas tenetur imperare cogitationem et locutionem, et opus et non imperat.

QUÆSTIO V.

De divisione peccatorum capitalium.

Alensis 2. *p. q.* 152. *m.* 1. *et* 2. *et postea agit de singulis* 7. D. Thom. 1. 2. *quæst.* 84. *art.* 4. *ubi ejus expos.* D. Bonav. *hîc dub.* 3. *circa lit.* Richard. *circa lit. fin.* Greg. 31. *Mor.* 17. Isid. 2. *de sum. bono cap.* 37. Dur. *hîc q.* 5.

SCHOLIUM.

De hæc quæst. quoad septimembrem divisionem peccati, egit supra dist. 6. q. 2. ubi tenet non esse sufficientem nisi per reductionem, quia multa peccata sub nullo septem continentur, de qua videri possunt Patres et Doctores supra in titulo citati.

Circa quintam, scilicet de divisione peccatorum capitalium, est sciendum quod ejus solutio patet, *dist.* 6. *hujus,* ubi quæsitum fuit de peccato Angeli. Voluntas enim conjuncta appetitui sensitivo, nata est tendere in delectabilia talis appetitus, et maxime in maxima delectabilia et appetibilia appetitui sensitivo excellentiori, sicut intellectus conjunctus natus est intelligere sensibilia, et prius ea quæ sunt prius sensibilia. 1. quæst 1.

Avaritia ordinata est ad voluptatem vel honorem.

Voluntas igitur nostra propter conjunctionem sui cum appetitu sensitivo, nata est tendere in delectabilia tali appetitui, et secundum ista delectabilia, possent assignari peccata capitalia carnalia; spiritualia autem secundum illud, quod est delectabile voluntati in se, non propter appetitum sensitivum. Peccatum autem avaritiæ non videtur esse nisi circa appetibile utile quod ordinatur ad appetibile secundum se, altero dictorum modorum scilicet ad voluptatem vel honorem. Secundum tamen formalem rationem peccatorum, ista divisio septimembris non est sufficiens, imo esset per se accipienda distinctio peccatorum vel ex carentia vel ex obliquitate præceptorum, ita quod sicut sunt decem præcepta, ita sunt decem peccata capitalia, et ex oppositione ad virtutes, et de hoc dictum est *prædicta dist.* 6.

DISTINCTIO XLIII.

(*Textus Magistri Sententiarum.*)

De peccato in Spiritum sanctum.

A. Luc. 12. 10. Matth. 12. 32. Marc. 3. 29. 1. Joan. 5. 16. Dubium 1. Dubium 2. Quid sit hoc peccatum.

Est præterea quoddam peccati genus cæteris gravius et abominabilius, quod dicitur peccatum in Spiritum sanctum, de quo in Evangelio Veritas ait: *Qui peccaverit in Spiritum sanctum, non remittetur ei, neque hîc neque in futuro.* Et Joannes in epistola Canonica : *Est peccatum ad mortem, non pro eo dico, ut quis oret. Qui enim peccat in Patrem, remittetur ei; et qui peccat in Filium, remittetur ei ; qui autem blasphemaverit in Spiritum sanctum, non remittetur ei, neque hîc neque in futuro.* Sed quæritur, quid sit illud peccatum in Spiritum sanctum vel ad mortem ? « Quidam dicunt, illud peccatum esse *desperationis*, vel obstinationis. *Obstinatio* est induratæ in malitia mentis pertinacia, per quam homo fit impœnitens. *Desperatio* est, qua quis penitus diffidit de Dei bonitate, æstimans, suam malitiam divinæ bonitatis magnitudinem excedere, » sicut Cain, qui dixit : *Major est iniquitas mea, quam ut veniam merear.* Utrumque vero dicitur peccatum in Spiritum sanctum, quia Spiritus sanctus amor est Patris et Filii, et benignitas, qua se invicem et nos diligunt, quæ tanta est, cujus finis non est. Recte ergo in Spiritum sanctum delinquere dicuntur, qui sua malitia Dei bonitatem superare putant, et ideo pœnitentiam non assumunt, et qui iniquitati tam pertinaci mente inhærent, et eam nunquam relinquere proponant et ad bonitatem Spiritus sancti nunquam redire, patientia Dei abutentes et de misericordia Dei nimis præsumentes; quibus placet malitia propter se, sicut piis bonitas. *Isti* nimia *pertinacia* et *præsumptione* peccant, autumantes, Deum non esse justum ; *illi* *desperatione* Deum non bonum existimant, tollentes in hoc turbulentissimo iniquitatum mari portum divinæ indulgentiæ, quo se recipiant fluctuantes. Atque ipsa desperatione addunt peccata peccatis dicentes: misericordia nulla est, et super peccatores necessaria damnatio debetur.

Dubium 3. Gen. 4. 13. Assignatio.

Aug. hom. 33. super Joannem.

Utrum omnis obstinatio vel desperatio, sit peccatum in Spiritum sanctum ?

B. 1. Dubitatio incidens. Solutio 1. Psal. 67. Aug. post medium enarrationis.

Sed quæritur, utrum omnis *obstinatio* mentis in malitia obduratæ omnisque *desperatio* sit peccatum in Spiritum sanctum? Quidam dicunt, *omnem* obstinationem et omnem desperationem esse peccatum in Spiritum sanctum. Quod si est, aliquando illud peccatum remittitur, quia multi etiam obstinatissimi et desperatissimi convertuntur, ut Augustinus ait super il-

lum locum Psalmi : *Convertam in profundum maris,* id est, eos « qui erant desperatissimi » et ibi : *Mittit crystallum suam sicut buccellas,* id est « obstinatos facit aliorum doctores ». Talium conversio ibi etiam evidenter ostenditur, ubi ait : *Qui educit vinctos in fortitudine, similiter eos qui exasperant, qui habitant in sepulchris.* Secundum istos illud peccatum dicitur *irremissibile,* non quin aliquando remittatur, sed quia vix et raro et difficulter dimittitur. Non enim solvitur crystallus, nisi vehementi spiritus impetu. Alii vero tradunt, *non quamlibet* obstinationem vel desperationem appellari peccatum in Spiritum sanctum, sed illam tantum quam comitatur impœnitentia, qui etiam *impœnitentiam* dicunt peccatum in Spiritum sanctum. Sed quia Augustinus dicit *impœnitentiam* esse peccatum in Spiritum sanctum, cum sic obstinatus est aliquis, ut non pœniteat ; discuti oportet, an aliud *obstinatio,* aliud *impœnitentia* sit in eo peccatum, an idem, sed diversis modis commissum. Secundum *istos* peccatum illud dicitur *irremissibile,* eo quod nunquam dimittatur. Unde Augustinus etiam dicit, quod hoc solum peccatum veniam mereri non potest; et Hieronymus super Marcum, quod taliter peccans digne pœnitere non potest. Et ideo recte Joannes dicit, *ut non pro eo oret quis,* quia qui sic peccat orationibus Ecclesiæ hîc, vel in futuro juvari non potest, habens cor induratum tanquam lapis, sicut de diabolo legitur. Post hanc vitam qui valde mali sunt meritis Ecclesiæ juvari non possunt.

Ibidem in fine enarrationis ad Psalm. 47. Psalm. 67. 7. Serm. de blasphem. in spiritum sanctum.

De impœnitentia. Ad Bonif. epist. 50. Super Marcum cap. 3. 29. Joan. 5. Job. 41. 15.

Quod aliter accipitur peccatum in Spiritum sanctum.

C. Assignatio 2.

Est etiam alia hujus peccati assignatio. Hoc enim peccatum Augustinus definiens *in lib. de sermone Domini in monte* ait : « Peccatum *ad mortem* est, cum post agnitionem Dei per gratiam Christi oppugnat aliquis fraternitatem, et adversus ipsam gratiam, qua reconciliatus est Deo, invidentiæ facibus agitatur ; quod fortasse est peccare in Spiritum sanctum, quod peccatum dicitur *non remitti,* non quia non sit ignoscendum peccanti, si pœniteat, sed quia tanta labes est peccati illius, ut deprecandi humilitatem subire non possit, etiamsi peccatum suum mala conscientia agnoscere et enuntiare cogatur; ut Judas cum dixit : *Peccavi,* facilius desperans cucurrit ad laqueum, quam humilitate veniam peteret; quod propter magnitudinem peccati jam ex damnatione peccati tales habere credendum est.» Ecce, quædam assignatio peccati in *Spiritum sanctum* vel *ad mortem* hîc posita est, qua illud peccatum esse traditur *oppugnatio fraternitatis* post agnitionem, et *invidentia gratiæ* post reconciliationem; quod species quædam *obstinationis* intelligi potest. Illam tamen definitionem Augustinus *in libro Retract.* rememorans, aliquid adjiciendum ibi fore, nec asserendo se dixisse aperit, ita dicens : « Quod quidem non confirmavi, quoniam hoc putare me dixi. Sed tamen addendum fuit : *si in hac scelerata mentis per-*

Aug. in l. 1. non longe a fine. ibidem paulo inferius.

Matt. 27.

Explanatur Lib. 1. c.

versitate finierit hanc vitam, quoniam de quocumque pessimo, in hac vita constituto, non est desperandum; nec pro illo imprudenter oratur, de quo non desperatur. » His verbis insinuatur, peccatum præmissa definitione descriptum tunc solum debere dici *ad mortem,* vel *in Spiritum Sanctum,* cum non habet comitem pœnitentiam, nec de aliquo peccatore in hac vita desperandum esse, et ideo pro omni

19. 1. Joan. 5. Solutio 2. esse orandum. Unde illud Joannis : *Non pro eo dico, ut quis oret,* sic accipiendum videtur, ut pro aliquo peccante ad mortem vel in Spiritum sanctum, postquam finierit hanc vitam, non oremus. Deum autem in hac vita est, nec peccatum illius judicare nec de illo desperare, sed pro illo orare debemus. Unde Augustinus *de verbis Domini* de impœnitentia, quæ est blasphemia in Spiritum sanctum sic ait : « Ista impœnitentia vel cor impœnitens, quamdiu quisque in hac carne vivit, non potest judicari. De nullo enim desperandum est, quamdiu patientia Dei *ad pœnitentiam adducit.* Paganus est hodie, Judæus, infidelis est hodie, hæreticus est hodie, schismaticus est hodie, quid si cras amplectatur catholicam fidem et sequatur catholicam veritatem ? Quid si isti, quos in quocumque genere erroris notas et tanquam desperatissimos damnas, antequam finiant istam vitam, agant pœnitentiam et inveniant veram requiem et vitam in futuro ? *Nolite ergo ante tempus judicare quidquam.* » Ex his ostenditur, pro singulis peccatoribus in hac vita esse orandum, nec de aliquo esse diffidendum, quia converti potest dum in hac vita est ; quia non potest sciri de aliquo, utrum peccaverit ad mortem vel in Spiritum sanctum, nisi cum ab hac vita discesserit, nisi forte alicui per Spiritum sanctum mirabiliter revelatum fuerit. Ex prædictis aliquatenus capi potest, quomodo accipiatur peccatum in Spiritum sanctum, scilicet *invidentia* gratiæ fraternitatem impœnitenter oppugnans, quæ utique obstinatio esse videtur, et omnis impœnitentis *obstinatio* atque *desperatio.* Notandum vero est, quod non omnis qui non pœnitet, *impœnitens* dici potest, quia *impœnitentia* proprie obstinati est, et, ut quidam volunt, etiam desperati.

(Sermone 11. post medium ejusdem.)

(1. Cor. 4. 5.)

Alia assignatio peccati in Spiritum sanctum.

De hoc quoque peccato in Spiritum sanctum Ambrosius *in lib. de Spiritu Sancto* disserens, definitam assignationem tradit dicens: « Cur Dominus dixerit : *Qui blasphemaverit in Filium hominis, remittetur ei ; qui autem blasphemaverit in Spiritum sanctum, neque hic neque in futuro remittetur ei,* diligenter adverte. Numquid alia est offensio Filii, alia Spiritus sancti ? sicut una dignitas, sic una injuria. Sed si quis, corporis specie deceptus, humani remissius aliquid sentit de Christi carne, quam dignum est, habet culpam, non est tamen exclusus a venia. Si quis vero sancti Spiritus dignitatem, majestatem et potestatem abneget

(D. Assignatio 3. Amb. lib. 1. cap. 3. in fine. Matt. 12 32.)

sempiternam et putet *non in spiritu Dei ejici dæmonia, sed in Beelzebub,* non potest ibi exhortatio esse veniæ, ubi sacrilegii plenitudo est. » Satis aperte hîc explicatur, quid sit peccatum in Spiritum sanctum. Quod illi Augustini descriptioni congruere videtur, qua illud peccatum dicitur esse *invidentia gratiæ oppugnans fraternitatem.* Qui enim post cognitionem veritatis sancti Spiritus veritatem negat, ejusque opera dicit esse Beelzebub, potestati, bonitati et gratiæ Dei invidere non dubitatur. Non itaque distinctio illa verborum sic accipienda est, quasi trium personarum divisæ sint offensæ, sed ibi genera peccatorum distincta sunt. Peccatum enim in *Patrem* id intelligitur, quod fit per infirmitatem, quia Patri Scriptura frequenter attribuit potentiam; peccatum in Filium, quod fit per ignorantiam, quia sapientia Filio attribuitur; tertium expositum est. Qui ergo peccat per infirmitatem, vel per ignorantiam, facile veniam adipiscitur, sed non ille peccat in Spiritum sanctum. Cum autem una sit potentia, sapientia, bonitas trium, quare *Patri* potentia, *Filio* sapientia, *Spiritui sancto* bonitas sæpius assignetur, superius dictum est.

Matt. 12. 24. 2?. Dubitatio solvitur. Dubium 4. Lib. 1. Sent. dist. XXXIV.

(*Finis textus Magistri.*)

QUÆSTIO I.

Utrum voluntas peccare possit in Spiritum sanctum.

D. Thom. 1. 2. *quæst.* 78. *et quæst.* 14. *art.* 1. *et* 3. *et hîc quæst.* 1. *a.* 1. Alens. 2. *q.* 173. *m.* 1. D. Bonav. *hîc a.* 1. *q.* 1. Richard. *a.* 1. *q.* 1. Dur. *q.* 1. Gabr. *q.* 1.

1. Videtur esse ex Reportat.

Circa istam quadragesimam tertiam distinctionem, in qua Magister agit de peccato in Spiritum sanctum, quæruntur duo, primo: utrum voluntas possit peccare in Spiritum sanctum? Secundo: Utrum voluntas creata possit peccare ex malitia, volendo aliquid non ostensum sibi sub ratione boni veri, id est, boni simpliciter, vel boni apparentis et secundum quid?

Circa primum arguitur, quod non, quia *qui odit me, odit et Patrem meum.* Joann. 15. ubi dicit Glossa: Quod *qui peccat in unam personam, peccat et in aliam.* Et Joan. 15. *Qui diligit me, diligit et Patrem meum.* Ad arg. 1.

Item, si potest esse peccatum in Spiritum sanctum, hoc erit peccatum quod opponitur charitati, quia secundum Magistrum *dist.* 17. *primi libri*, charitas est Spiritus sanctus, et patet primæ Joann. 4. *Deus charitas est;* sed charitati opponitur odium; sed voluntas non potest odire Deum, quia in eo nulla ratio mali est. Ad 2.

Præterea, si est aliquod peccatum in Spiritum sanctum, illud est irremissibile secundum sententiam Salvatoris, *Matth.* 12. sed nullum peccatum est irremissibile secundum Augustinum *primo Retractationum;* ergo nullum peccatum est in Spiritu sancto. Ad 3. Cap. 19.

Contra est Magister in littera.

SCHOLIUM.

Explicat, sicut datur actualis conversio ad unam personam, non ad alias, ut constat ex

crationibus Ecclesiæ, similiter dari aversionem actualem ab una, non ab aliis, hæc tamen continet virtualem aversionem ab aliis, de quo 1. 1.d. q. 2. n. 2.

2. Aversio a Deo duplex.

Respondeo, (a) hîc primo videndum est, quomodo potest esse peccatum aliquod præcise in Spiritum sanctum. Ubi sciendum est quod peccatum est aversio a Deo, et conversio ad creaturam. Inquantum autem peccatum formaliter vel virtualiter avertit a Deo, et inquantum cedit in irreverentiam alicujus personæ, sic non potest avertere ab una persona quin avertat ab alia virtualiter, nec ut sic, potest quis peccare in unam personam, quin peccet in aliam. Sed si intelligatur (b) quæstio de aversione actuali, posset videri eadem ratione, quod nec aversio actualis posset fieri ab una persona, nisi actualiter fieret ab omnibus.

Quomodo stat aversio ab una persona divina, et non ab aliis? Ecclesia dirigit orationem ad unam personam actu, et non ad alias actu.

Videtur tamen mihi contrarium, scilicet quod posset fieri aversio actualis ab una persona, non ab alia. Quod probatur primo sic, cum sint tres articuli respicientes distincte tres personas, possibile est aliquem errare in uno articulo, et non in alio, et per consequens peccare actualiter in unam personam, et non in aliam, quia habita actuali consideratione de una, non oportet quod habeatur de alia; inqualibet autem persona invenitur ratio ultimi finis, quia ratio omnis boni: igitur illi, ut sic, potest fieri reverentia et irreverentia, non habita consideratione ad alias personas; et hoc videtur facere Ecclesia, ut patet in collectis, in quibus concluditur in fine: *Per Dominum nostrum Jesum Christum, etc.* Primo enim præmittitur Pater, ad quem oratio communiter dirigitur, et in fine subnectitur Mediator, in cujus nomine petit et orat Ecclesia; unde si quis orando: *Per Dominum nostrum Jesum Christum,* intenderet petere in nomine Trinitatis, nihil peteret, quia petitur in nomine Mediatoris, qui Christus est. Videtur ergo Ecclesia in orando, orare unam personam, et non aliam actualiter. Hoc etiam patet in illo Hymno: *Veni creator Spiritus,* ubi multa ponuntur, quæ non conveniunt nisi Spiritui sancto, ut puta quod sit donum et talia.

3. De hoc 1. d. 1. q. 2. n. 2.

Præterea (c) magis distinguitur persona a persona quam essentia a persona, quia inter personas est oppositio relativa, non sic autem inter essentiam et personam. Sed possibile est aliquem stare in actuali consideratione essentiæ divinæ, nihil cogitando de persona (ut patet in Philosophis), et sic considerare essentiam non considerando personam, inveniet in ea rationem finis et omnis boni, et per consequens essentiæ, ut essentia est, potest facere reverentiam vel irreverentiam, non faciendo alicui personæ; ergo potest facere uni personæ non faciendo alteri.

Dices, (d) quod non est simile de personis, et de persona et essentia, quia personæ sunt correlativæ, et intellectus non potest habere actum circa unum correlativum, quin habeat circa aliud, et sic non potest fieri irreverentia

uni personæ, quin fiat omnibus.

Sed hoc non valet, quia quantumcumque sint correlativa, tamen circa extrema sunt duo actus intellectus, sicut patet de accidente et subjecto; qui enim intelligit accidens, non propter hoc intelligit subjectum eadem intellectione, licet actus comparandi sit unus.

4. Aversus actu ab una persona, virtualiter est aversus ab aliis. Vide Magist.

Præterea, Pater sub ratione Patris non dicitur correlative ad Spiritum sanctum; igitur Patri potest fieri reverentia actualiter, licet actualiter non fiat Spiritui sancto; et sic possibile est, quod actualiter quis peccet in unam personam, non peccando in aliam actualiter; sed tamen virtualiter necesse est ipsum cogitare de omni, cum facit reverentiam et irreverentiam uni, et ita virtualiter facere idem omni. Et si eliciat aliquam opinionem erroneam circa unam personam, virtualiter elicit circa omnes, quia earum est una bonitas et una sapientia; non tamen est necesse, si actualiter peccat in unam, quod peccet actualiter in aliam.

Peccatum ex malitia dicitur contra Spiritum Sanctum, ex infirmitate contra Patrem, ex ignorantia contra Filium.

Sed isto modo non accipitur peccatum in Spiritum sanctum, ut si aliquis peccet in ipsum, et non in aliam personam; sed dicitur peccatum in Spiritum sanctum, non proprie, sed appropriate, ut quia peccatum aliquod est contra appropriatum Spiritui sancto, secundum quod dicimus, quod bonitas est appropriata Spiritui sancto, ideo peccatum ex certa malitia dicitur esse peccatum in Spiritum sanctum; Patri autem appropriatur potentia, ideo peccatum ex infirmitate dicitur appropriate contra Patrem; sapientia autem appropriatur filio, ideo peccatum ex ignorantia dicitur esse contra Filium.

COMMENTARIUS.

(a) *Respondeo.* Ad primam quæstionem dicit Doctor duo. Primo, quod oportet videre quomodo potest esse peccatum aliquod præcise in Spiritum sanctum. Secundo quomodo potest committere tale peccatum. 1.

Quoad primum, recitatur una opinio, scilicet quod peccatum in Spiritum sanctum dicitur inquantum præcise cedit in irreverentiam personæ Spiritus sancti. Et Doctor respondendo infra, dicit quod proprie non dicitur peccatum in Spiritum sanctum, quod præcise committitur in unam personam et non in aliam, ut infra patebit. Sed prius præmittit, an voluntas creata possit actu averti ab una persona quin virtualiter avertatur ab alia. Secundo, an actu possit averti ab una, quin actu avertatur ab alia, et quid sit aversio actualis et virtualis, patuit supra *in isto secundo, dist.* 35. De primo dicit, quod *non est possibile quod aliqua voluntas actu avertatur ab una persona, quin virtualiter avertatur ab alia;* et hoc patet, quia quælibet persona æque est volibilis et amabilis, cum in qualibet sit perfectissima ratio objecti amabilis, quod est essentia divina, et ideo sicut quis non potest actu converti ad unam personam immediate, puta diligendo illam ex charitate, quin saltem habitualiter vel virtualiter convertatur ad aliam ex charitate, cum ratio objecti amabilis ex charitate sit æque perfecte in ista sicut alia; sic pariformiter dico de aversione formali, qualis dicatur pro nunc odium Dei, licet forte non sit possibile habere illud, non potest aliqua voluntas creata actu odire, sive actu nolle esse unam personam, vel nolle per-

fectionem unius personæ quin virtualiter odiat aliam, et nolit eam.

2. Dubium. Sed hîc est dubium, quia licet Deitas sit objectum summe diligibile, tamen non videtur sequi, quod si diligo Deitatem, puta mihi, quod etiam virtualiter diligam illam Francisco, quæ nata est diligi a Francisco, et hoc satis patet *in tertio, dist.* 28. *et* 29. et ibi ostensum est, quod de potentia Dei absoluta, bene quis potest ex charitate diligere Deum in se, et diligere Deum sibi, et tamen non diligere Deum alteri. Sic similiter videtur dicendum, quod aliqua voluntas creata possit ex charitate diligere Deum in se, et ut in aliqua persona, et non in alia persona. Tum etiam, quia tenendo, quod personæ constituantur per relationes sive per absoluta, cum tamen illa constituentia sive relativa sive absoluta, non dicant formaliter aliquam perfectionem, ut patet a Doctore *in primo, dist.* 26. ideo non videtur sequi quod si actus amoris ex charitate potestate alicujus voluntatis creatæ immediate terminetur ad unam personam, quod etiam virtualiter terminetur ad aliam.

Dico breviter, quod etsi personalitas sive proprietas constitutiva personæ, non sit objectum nec habeat rationem objecti diligibilis, cum nullam perfectionem formaliter includat, tamen est conditio objecti diligibilis, et ideo non potest recte diligi ratio formalis objecti diligibilis, quin etiam diligatur conditio illius objecti, id est, quin diligatur, ut includit suo modo talem proprietatem; et ideo bene sequitur quod quis non potest ex charitate actu diligere unam personam, quin virtualiter diligat aliam, cum in illa alia sit ratio formalis objecti diligibilis, et conditio talis objecti, et de hoc aliqua dicta sunt *in tertio, dist.* 27. Et sic similiter si essentia divina esset communicata alicui creaturæ, puta Francisco et Joanni, non posset quis ex charitate diligere eam in Francisco, quin saltem virtualiter diligeret eam in Joanne

(b) *Sed si intelligatur.* De secundo, scilicet an quis actu possit averti ab una persona, quin etiam actu avertatur ab alia, licet multi teneant quod sit impossibile actu diligere unam personam, non diligendo aliam actu, et per consequens etiam non sit possibile actu averti ab una, quin actu avertatur ab alia, ut patuit *in primo, dist.* 1. *quæst.* 2. ubi adduxi multas opiniones, quas etiam ibi improbavi. Doctor tamen expresse tenet in loco supra allegato, quod quis potest frui una persona non fruendo alia, et sic quis actu potest averti ab una persona, licet actu non avertat ab alia, et probatio in littera est satis clara, *cum enim sint tres articuli distincte respicientes tres personas,* etc. 3.

(c) *Præterea.* Secundo hoc idem probatur, arguendo a minori, quia minus videtur quod quis actu posset cogitare essentiam, nec cogitando actu personam, quam possit cogitare unam personam non cogitando illam. Hoc patet, quia essentia minus distinguitur ab una persona quam una persona ab alia. Nam essentia secundum communem opinionem si aliquo modo distinguitur a persona, tantum ratione distinguitur, licet Doctor teneat quod distinguatur ex natura rei, ut patet *in primo, dist.* 2. *part.* 2. *quæst.* 1. imo quod distinguatur formaliter, ut patet *in primo, dist.* 8. *quæst. penult.* Sed una persona realiter distinguitur ab alia, ergo a fortiori potest quis actu considerare unam personam non considerando aliam, et sic averti actu ab una persona, et actu non averti ab alia.

(d) *Dices, quod non est simile de personis et de persona et essentia.* Sed essentia nullo modo refertur ad personam,

nec persona ad essentiam, ut ostensum est *in primo, dist. 5. quæst. 1. Modo intellectus non potest habere actum circa unum correlativum, quin habeat circa aliud*, etc.

4. Dicit Doctor quod *hoc non valet, quia quantumcumque sint correlativa, tamen circa extrema sunt duo actus intellectus*, etc. Vult dicere quod si esset tantum unus actus intelligendi respectu Patris et Filii, tunc non posset esse actualis consideratio unius, quin et alterius, et sic forte non posset esse actualis aversio ab uno, quin esset ab alio. Sed hoc non videtur solvere rationem, quia etiam posito quod sint duo actus intelligendi, illi duo actus erunt simul, quia correlativa sunt simul naturali intelligentia, et sic non potest esse actualis consideratio unius, quin et alterius; nisi dicatur quod unus actus intelligendi de necessitate est prior alio, ita quod quis potest actu intelligere Patrem, non simul in eodem instanti intelligendo Filium, et sic oportebit dicere quod licet correlativa sint simul natura, quantum ad *esse* eorum, quia in quocumque instanti ponitur unum, in eodem ponitur aliud; et similiter quoad eorum cognoscibilitatem, quia sunt nata simul cognosci, licet non sit necesse ea esse simul quoad actualem eorum cognitionem, quia forte unum prius potest cognosci alio, sed de hoc alias erit prolixior sermo. Posito ergo quod etiam simul intelligantur distinctis actibus, non tamen ex hoc sequitur quod si voluntas creata actu avertitur ab uno, quod etiam actu avertatur ab alio.

SCHOLIUM.

Resolvit peccatum contra Spiritum sanctum esse finalem impœnitentiam ex desperatione, ita Aug. de ver. et fal. pœn. cap. 4. l. 4. contra Cresc. c. 8. et ep. 50. Fulg. de fide ad Petr. 3. Sumitur tamen peccatum in Spiritum sanctum latius pro omni peccato ex malitia contra effectum Spiritui sancto appropriatum, et sic dividitur in sex species. Vide D. Bonav. hîc art. 3. q. 1. peccatum primo modo sumptum est omnino irremissibile. Secundo modo sumptum dicitur irremissibile propter difficultatem remissionis. Unde Chrys. hom. 42. in Matt. dicit forte aliquos ex illis, quibus loquebatur Christus, consecutos fuisse misericordiam illius peccati, quod dictum est irremissibile; notat etiam dici irremissibile in hoc sæculo et futuro, quia in utroque punitur; idem significat D. Thom. 3. p. q. 86. a. 1. ad 3.

Dico tamen breviter (e) quod omne peccatum, quod est in voluntate, non præcedente perturbatione, vel passione, nec ex ignorantia in ratione, est peccatum ex certa malitia; et sic forte peccavit Adam, quia in eo non fuit perturbatio ex passione præcedente nec ignorantia. Sed tamen non omne peccatum sic ex malitia et sine perturbatione voluntatis, et ignorantia rationis commissum, est peccatum in Spiritum sanctum, quia sic peccatum in Spiritum sanctum, non esset peccatum gravissimum; peccatum enim ex certa malitia potest esse contra præcepta secundæ tabulæ, quæ non sunt gravissima, quia tantum virtualiter avertunt a fine. 5. Quid peccatum ex malitia.

Oportet igitur ut sit contra præceptum primæ tabulæ, quia tunc actualiter et formaliter avertit ab objecto illo perfectissimo et ultimo fine; nec adhuc omnia præcepta primæ tabulæ sunt in Spiritum sanctum, quia oportet ad hoc quod sit peccatum gravissimum, quod opponatur actui perfectissimo conversivo ad Deum, et sic

quia actus charitatis ut dilectio Dei, est actus perfectissimus conversivus ad Deum, si haberet oppositum, scilicet odium Dei, hoc esset maximum peccatum. Sed non credo, quod talis actus charitatis habeat oppositum actum contrarium, quia Deus non potest odiri ab aliqua voluntate, ut dicitur in quarto; ergo peccatum in Spiritum sanctum, non est odium Dei, quia formaliter non potest Deus odiri. Cum igitur (f) post dilectionem Dei actus perfectissimus, quo voluntas tendit in Deum, sit actus spei, oppositum ejus erit peccatum gravissimum. Et hoc est peccatum desperationis sive obstinationis in malo cum desperatione et proposito non pœnitendi; et hoc est peccatum in Spiritum sanctum.

6. Ad peccatum in Spiritum sanctum tria requiruntur.

Et secundum hoc ad peccatum in Spiritum sanctum requiruntur tria, scilicet quod sit ex certa malitia, quod sit contra præceptum primæ tabulæ, et quod sit actus oppositus perfectissimo actui conversivo; et hoc modo est peccatum in Spiritum sanctum, et est finalis impœnitentia, non quia homo decedit sine pœnitentia, sed quia habet propositum de nunquam pœnitendo, et oritur ex desperatione. Et sic dicit Augustinus *de Fid. ad Petr.* quod pessimi homines incidunt in hoc peccatum, ut patet de Cain, qui dixit *Gen. 4. Major est iniquitas mea, quam ut veniam merear.* Credidit enim misericordiam Dei esse minorem suo delicto, et misericordia Dei est bonitas, quæ appropriatur Spiritui sancto, et ideo dicitur peccatum in Spiritum sanctum, ut patet in littera. Eodem modo Judas *Math.* 27. et ponitur in littera *cap. illo.* Est autem peccati hujus assignatio, de quo dicit Augustinus *lib.* 1. *de Serm. Domini in monte,* quod *Judas desperans facilius cucurrit ad laqueum quam humiliatus veniam peteret;* et de numero isto fuit Achitophel ille, 2. *Reg.* 17.

7. Peccatum in Spiritum sanctum quare irremissibile?

Dicitur autem peccatum hoc irremissibile, non simpliciter; unde secundum Magistrum in littera, hoc peccatum non remittetur hîc nec in futuro, quando non habet pœnitentiam comitem, sed hoc convenit cuilibet peccato mortali. Verumtamen hoc peccatum dicitur irremissibile, eo modo quo nullum aliud peccatum dicitur irremissibile dupliciter. Primo, quia nullum peccatum aliud opponitur directe principio remissionis in remittente nisi istud, quia hoc solum directe aufert a Deo misericordiam, quæ est principium remittendi peccata, et non dat sibi nisi justitiam; et hoc habet inquantum est cum desperatione; talis enim diffidit et desperat de misericordia Dei. Secundo, quia corrumpit dispositionem ad remissionem in eo cui debet remitti, quia sicut dicitur *in quarto,* principium dispositivum ad remissionem peccati in peccatore, est aliqualis displicentia de peccato cum conversione ad Deum; hoc autem peccatum, inquantum habet propositum de non pœnitendo in tali obstinato, tollit omne tale dispositivum.

Ad primum patet per prædicta, quod non potest aliquis diligere, nec odire unam personam, nisi

virtualiter diligat vel odiat aliam, potest tamen actualiter diligere unam non diligendo actualiter aliam.

Ad secundum etiam patet responsio in quæstionis solutione, quia illud peccatum est principaliter contra spem, et potest sic dici, etiamsi teneatur opinio Magistri de charitate. Ad tertium patet quomodo est irremissibile.

COMMENTARIUS.

(e) *Dico tamen breviter.* Hîc Doctor instat contra opinionem immediate præcedentem, probando quod peccatum ex malitia non sit peccatum in Spiritum sanctum; et hoc patet, quia illud est peccatum ex malitia, quod est in voluntate, non præcedente perturbatione vel passione, nec ex ignorantia in ratione, sicut forte peccavit Adam, in quo non fuit perturbatio nec ignorantia, ut satis patuit *supra ex d.* 21. *et* 22. et tamen non omne peccatum ex malitia est in Spiritum sanctum, quia quis contra præcepta secundæ tabulæ ex certa malitia potest peccare. Et quod tale peccatum ex certa malitia contra præcepta secundæ tabulæ non sit peccatum in Spiritum sanctum, patet, quia communiter ponitur peccatum in Spiritum sanctum esse maximum peccatum, sed peccatum, quod formaliter et immediate avertit a Deo, quale est peccatum contra præcepta primæ tabulæ, est simpliciter magis peccatum peccato commisso contra præcepta secundæ tabulæ, cum illud tantum avertat virtualiter ab ipso Deo, ut clare patuit *supra dist.* 35. Ponit ergo Doctor quod solum peccatum ex certa malitia commissum contra præcepta primæ tabulæ, est peccatum in Spiritum sanctum, non tamen omne peccatum commissum contra præcepta primæ tabulæ, sed solum illud quod inter illa peccata est maximum, et est illud quod magis formaliter avertit a Deo, et ille actus dicitur magis avertere, cujus actus oppositus magis convertit. Amor Dei in se et propter se elicitus ex charitate pro statu isto perfectissime convertit ad Deum; tum quia procedit a perfectiori habitu, scilicet a charitate; tum quia amor amicitiæ est simpliciter perfectior quocumque amore concupiscentiæ; tum, quia ille actus immediate terminatur ad Deum sub ratione Deitatis, ut est summum bonum in se. Amor vero concupiscentiæ terminatur ad Deum, ut est summum bonum mihi, et ista omnia satis patere possunt ex dictis Doctoris supra *dist.* 6. *quæst.* 2. *et in tertio, dist.* 25. *et* 27. Cum ergo amor Dei in se et propter se, sit actus perfectissimus, quem voluntas potest elicere pro statu isto, qui immediate terminatur ad Deum sub ratione Deitatis, et per consequens perfectissime conjungens voluntatem ipsi Deo, sit actus perfectissimus inter omnes actus humanos, sequitur quod actus oppositus, qualis est odium Dei, sit maximus in malitia, quia talis actus immediate avertit voluntatem a Deo, ita quod talis aversio est formaliter major quacumque alia aversione, et odium Dei nihil aliud est, nisi actus nolendi Deum in se.

Sed oritur aliqualis difficultas: An negatio amoris Dei in se, quæ contradictorie opponitur actui amoris, sit peccatum in Spiritum sanctum; et si sic, an sit majus peccatum quam odium Dei. Videtur prima facie quod sic, quia malitia opposita actui immediate conversivo in Deum, et hoc loquendo de actu perfectissimo, videtur quod sit peccatum in Spiritum sanctum; ergo cum quis diligendo Deum in se et propter se, habeat actum perfecte 6. Dubium.

conversivum in Deum, sequitur quod non diligendo Deum nec in se nec propter se, quod talis negatio dilectionis immediate aversiva a Deo sit opposita tali dilectioni, et per consequens si quis ex certa malitia non actu diligat Deum in se et propter se, quod tunc peccet in Spiritum sanctum. Videtur etiam quod tale peccatum sit majus odio Dei, hoc probatur, quia illud est majus peccatum, quod magis avertit a Deo; hoc patet per Doctorem hîc et supra *dist.* 25. Sed negatio dilectionis Dei in se et propter se magis avertit a Deo quam odium Dei. Patet ista, quia illud peccatum magis avertit a Deo, quod magis opponitur actui perfectius conversivo in Deum. Hæc patent per Doctorem hîc et supra *dist.* 35. Sed negatio talis dilectionis magis opponitur, quia opponitur sibi contradictorie, et odium Dei tantum contrarie, et opposito contradictoria est major oppositione contraria; ergo, etc.

7. Responsio. Respondeo, quod aliud est loqui de peccato commisssionis, et aliud de peccato omissionis; peccatum enim commissionis, si sit simpliciter sine passione in voluntate et sine ignorantia in ratione, procedit ex majori malitia quam peccatum omissionis. Exemplum, pono enim quod quis teneatur lege divina diligere proximum in Deum, hoc est velle proximum diligere Deum propter se,tunc est major malitia, ut cum odit proximum, id est, ut cum actu nollet proximum diligere Deum propter se, quam cum habet negationem dilectionis proximi, quia in primo non tantum est negatio dilectionis proximi, et ultra hoc est etiam actualis nolitio, et sic odium proximi ultra negationem amoris quam includit, addit etiam actualem nolitionem; et sic in proposito non actu diligere Deum propter se, est tantum peccatum omissionis, et hoc quando tenetur actu diligere Deum, si actu omittit talem dilectionem. Sed odire Deum in se est peccatum commissionis,quia tunc elicit actum nolendi, quo nollet Deum esse in se; cum ergo odium Dei non tantum includat negationem moris Dei, sed etiam addat *nolle* actuale ipsius Dei, sequitur quod ipsum odium Dei sit gravissimum peccatum, quod maxime opponitur actui perfectissimo conversivo; patet, quia non tantum destruit illum actum per negationem inclusam, sed ultra hoc ponit actum omnino incompossibilem; et ex his patet responsio ad difficultatem. Potest etiam brevius dici, quod loquitur de majori aversione, quæ est illa, quæ opponitur majori conversione sive actu magis conversivo, et sic odium Dei magis avertit, quam negatio amoris Dei, patet, quia odium Dei non tantum dicit *non diligere* Dei, sed dicit nolitionem ipsius Dei, et sic magis avertit; licet ergo negatio amoris Dei magis repugnet amori Dei, quia contradicit, tamen in ratione avertendi non magis opponitur, nam amor Dei est actus maxime conversivus in Deum, et odium est actus maxime aversivus; et sic in ratione malitiæ maxime opponitur actui amoris Dei, sicut enim amor in ratione bonitatis tam moralis quam meritoriæ est actus perfectissimus, ita odium Dei in ratione malitiæ tam moralis quam demeritoriæ est actus maxime malus.

Odire Deum gravissimum est peccatum. Nota.

8. Dicit ergo Doctor quod si odium Dei esset possibile, illud propriissime esset gravissimum peccatum, ac per consequens peccatum in Spiritum sanctum, sed tale odium Dei in se non videtur esse possibile, ut probatum est a Doctore aliqualiter *in* 4. *dist.* 50. quæ est ultima in ordine. Et licet Doctor alibi dicat, *ut in primo, dist.* 1. *quæst.* 4. quod adhuc non est probatum odium Dei non esse possibile, tamen Doctor *hîc et in quarto,* asserit esse simpliciter impossibile. Et ratio potest assi-

gnari, quia impossibile est potentiam aliquam elicere aliquem actum circa aliquod objectum, quod impossibile est esse objectum talis actus; non enim potentia visiva potest elicere actum visionis circa sonum, quia est simpliciter impossibile sonum esse objectum terminativum talis actus, et nulla alia ratio videtur posse assignari, nisi quia actus visionis est talis entitas, quæ tantum, nata est terminari ad colorem vel lucem. Sed in proposito objectum nolitionis est sola miseria sive sola carentia boni, ideo talis actus non est natus terminari, nisi ad aliud quod habet rationem mali, et hoc vel existentis vel apparentis, et per hoc non est natus terminari ad objectum in quo nulla est ratio mali, nec in existentia nec in apparentia, quale est summum bonum; et ideo voluntas non potest nolle Deum in se, cum in illo non sit aliqua ratio mali, nec existentis, nec apparentis, imo in illo est ratio summi boni, nam ut sic ostenditur ab intellectu, quia intellectus bene percipit quod illud ens, nominamus Deum, est tale bonum, quod in illo non potest esse ratio alicujus mali. Sic similiter voluntas non posset immediate velle aliquid, quod tantum habet rationem mali, sive existentis sive apparentis, quia objectum volitionis est tantum bonum vel existens vel apparens. Et de hoc aliqua dixi *supra, super d.* 6. *q.* 1. et multo clarius vide quæ exposui *super q.* 16. *quodlib.* et sic patet quomodo odium Dei sit simpliciter impossibile, et ideo non ponitur odium Dei, cum sit impossibile esse peccatum in Spiritum sanctum.

Objectum nolitionis est sola miseria.

(f) *Cum igitur post dilectionem Dei.* Hic Doctor ultimate determinat, quid sit peccatum in Spiritum sanctum, et quale sit; quid sit, patet, quia peccatum gravissimum ex malitia illud dicitur peccatum in Spiritum sanctum; sed quale sit, probat per actum conversivum oppositum. Et breviter dicit, quod desperatio sive finalis impœnitentia, quæ procedit ex desperatione, est peccatum in Spiritum sanctum, patet, quia tale peccatum immediate opponitur actui spei, nam actus spei est actus conversivus in Deum, quo voluntas vult sibi Deum, ut summum bonum; et licet talis actus habeat Deum, sub ratione Deitatis, ut objectum, tamen respicit ipsum, ut summum bonum alteri. Et de hoc vide Doctorem *in* 3. *dist.* 26. et quæ ibi prolixe exposui; actus ergo spei, qui proprie est amor suæ concupiscentiæ, quo voluntas appetit sibi summum bonum, et quomodo hoc, vide *in tertio ubi supra,* et talis actus, excepto amore amicitiæ, est perfectior omni alio actu, tam sensus quam intellectus, et ideo perfectius convertit in Deum, quia mediante illo voluntas vult sibi immediate Deum, ut summum bonum; ergo actus oppositus erit gravissimum peccatum, quia maxime avertit a summo bono, ut summe commodo, et talis est actus desperationis; patet, quia desperans diffidit, nam sicut sperans appetit summum bonum, ut summe sibi commodum, et credit se posse habere illud ex meritis, sed desperans de illo summo bono, diffidit se posse habere illud, quia diffidit de misericordia sive bonitate Dei, et sic desperatio sive obstinatio in malo cum desperatione et proposito non pœnitendi est peccatum in Spiritum sanctum. Cætera patent.

QUÆSTIO II.

Utrum voluntas creata possit peccare ex malitia, volendo aliquid non ostensum sibi sub ratione boni veri, id est,

boni simpliciter, vel boni apparentis et secundum quid?

D. Thom. 1. 2. *q.* 8. *a.* 1. *et p. q.* 19. *a.* 8. *et* 2. *d.* 3. *q.* 2. *a.* 2. D. Bonav. 2. *d.* 25 *q.* 2. *a.* 1. *q.* 3. Dur. *ibi. q.* 4. Richard. *a.* 2. *q.* 2. *et d.* 39. *q.* 2. Occham 3. *q.* 13. *d.* 5. Mayr. 2. *d.* 28. *q.* 1. Cord. *l.* 2. *q.* 12. Alm. *tract.* 3. *Mor. c.* 4. Vasq. 1. 2. *d.* 31. *ubi non bene citat. Bonav. et Richard.*

1. . Bonav. :b. 1. d. 34. a. 1. . 3. vide Henric. uodl. 1. q. 17.

Hîc dicitur (a) quod non, secundum auctoritatem Dionysii 4. de Div. Nom. *nullus operatur ad malum aspiciens.*

Sed contra hoc (b), quia tunc videtur quod voluntas creata non posset tendere in objectum sub aliqua ratione, sub qua non posset tendere voluntas divina; voluntas enim divina potest tendere in omne bonum substratum illi deformitati, licet non in illam rationem malitiæ concomitantem. Et si concedatur quod omne volibile ab una voluntate sit volibile ab alia, quia omnis voluntas habet objectum æque commune, non tamen illud quod est ordinate volitum ab una voluntate, est ordinate volitum ab alia, quia ordinatum *velle* non est ex solo objecto, sed ex convenientia actus et objecti circa illam potentiam; potest enim convenire uni voluntati aliquis actus circa aliquod objectum, qui non convenit alteri.

Aliter arguitur (c) contra illam opinionem, quia apprehendatur odium Dei ab aliqua potentia intellectiva creata non errante, nec per consequens ostendente illud sub ratione boni, sed tantum mali; si voluntas potest istud velle, patet propositum quia nulla est bonitas in isto actu prior ipso actu volendi; si enim assignatur aliqua bonitas, propter actum volendi, hoc non est in objecto; ut præcedit actum, sed est in ipso, ut sequitur actum volendi

(d) Si autem non potest in illud malum ostensum, nisi sub aliqua ratione boni et non mali, ergo vel simpliciter non potest in illud, vel oportet rationem esse excæcatam prius naturaliter, quod videtur inconveniens, et contra illud 7. *Ethicorum : Stante ratione universali, et particulari,* etc. c. 3. et 5.

COMMENTARIUS.

(a) *Hîc dicitur.* Doctor in ista quæstione videtur dubie loqui, nec enim firmiter asserit quod aliqua voluntas possit velle malum, in quo non apparet aliqua non boni, nec similiter oppositum videtur asserere. Primo ergo in hac quæstione exstat opinio D. Bonaventuræ *lib.*3. *d.* 34. *art.* 1. *quæst.* 3. qui dicit, quod voluntas creata non potest velle aliquid sub ratione mali, id est, quod si aliquid ostendatur a ratione sub sola ratione mali, ita quod nullo modo ostendatur sub aliqua ratione boni sive existentis sive apparentis, non potest velle illud; et hoc probat auctoritate Dionysii 4. *de Div. Nom.* qui dicit, quod nullus operatur ad malum aspiciens. 1.

(b) *Sed contra hoc.* Hîc Doctor instat probando contra Bonaventuram, quis potest velle aliquid tantum sub ratione mali, et ratio stat in hoc, quia si voluntas creata non possit velle aliquid sub ratione mali, tunc non posset tendere in aliquod objectum sub aliqua ratione sub qua non posset tendere voluntas divina, quod videtur inconveniens, quia tunc sequeretur quod voluntas creata non posset peccare; patet,

quia ex quo volunta divina volendo aliquid sub quacumque ratione velit, non pecat; sed voluntas divina potest tendere in omne bonum substratum illi deformitati, ergo si voluntas creata in illud idem potest tendere, non peccat. Sed voluntas divina non potest tendere in illam rationem malitiæ concomitantem, quia sic posset peccare; ergo si voluntas creata non posset tendere in illam rationem malitiæ, nullo modo posset peccare. Et si concedatur quod omne volibile ab una voluntate, est volibile ab alia, quia omnis voluntas habet objectum æque commune, non tamen illud, quod est ordinate volitum ab una voluntate, est ordinate volitum ab alia, quia ordinatum *velle* non est ex solo objecto volito, sed ex convenientia actus et objecti circa illam potentiam; potest enim convenire uni voluntati aliquis actus circa aliquod objectum, qui non convenit alteri, patet exemplo, licet enim mors Christi fuerit volibilis tam a voluntate increata, quam creata, tamen volitio mortis Christi fuit peccatum Judæis, et non fuit peccatum voluntati divinæ, quia talis volitio transiens super mortem Christi non est conveniens voluntati creatæ, et tamen fuit conveniens voluntati divinæ; et hoc forte, quia licet voluntas divina absolute voluerit mortem Christi, tamen noluit me velle talem mortem, imo voluit me nolle mortem illam acerbissimam, et sic volitio divina est ordinata, quia voluntas divina non habet regulam superiorem, cui teneatur conformiter agere, et volitio creata circa idem objectum potest esse inordinata, quia habet regulam superiorem, cui tenetur conformiter agere.

Mors Christi fuit volibilis.

2. (c) *Aliter arguitur contra illam opinionem.* Hic Doctor specialiter instat contra illam opinionem, probando quod voluntas creata possit velle aliquid sub sola ratione mali, quia apprehendatur odium Dei ab aliqua potentia intellectiva creata non errante, nec per consequens ostendente odium Dei sub ratione boni, sed tantum mali, sic voluntas creata potest velle odium Dei; patet propositum, quia nulla est bonitas in isto actu, scilicet in odio Dei, prior ipso actu volendi, nam odium Dei proprie est actus nolendi Deum esse; an modo voluntas creata possit velle talem nolitionem, qua nolit Deum esse, patet supra. Si enim assignatur aliqua bonitas propter actum volendi, id est, quod si dicatur quod quamvis in odio Dei absolute sumpto, non sit aliqua ratio bonitatis, tamen in odio Dei, ut actu volito a voluntate creata, habet aliquam rationem boni, quæ ratio boni est esse volitum. Dicit Doctor quod hoc non est ad propositum, quia odium Dei esse volitum, ut sic, est posterius actu volendi, nam volitio prius terminatur ad odium Dei, quam intelligatur habere esse volitum; sed in isto priori, in quo odium Dei non intelligitur esse volitum, habet tantum rationem mali, et sic voluntas creata volendo illud, vult simpliciter sub ratione mali.

(d) *Si autem non potest in illud malum ostensum, nisi sub aliqua ratione boni, et non mali*; *ergo simpliciter non potest in illud,* ut scilicet habet rationem mali; quia odium Dei, ut hujusmodi habet tantum rationem mali. Si dicatur, quod quamvis habeat rationem mali, tamen voluntas creata non potest tendere in illud, nisi sub aliqua ratione boni, contra, quia tunc oporteret prius natura rationem esse excæcatam; non enim voluntas creata potest velle aliquid sub aliqua ratione non sibi præostensa a ratione, et sic si vult odium Dei sub ratione boni, ergo ratio prius ostendit odium Dei esse bonum, vel habere rationem boni quam voluntas velit illud, et sic talis ratio erit excæcata, cum odium Dei nullam ratio

nem boni includat. Sed hoc videtur inconveniens, scilicet quod ratio, ut prius natura actu volendi sit excæcata, ostendendo aliquam rationem boni ibi esse, ubi impossibile est ipsam esse, et est contra illud, scilicet quod stante ratione universali et particulari, ratio errare non potest, et hoc habetur 7. *Ethic.* et est articulus condemnatus Parisiis. Ratio universalis in proposito est principium practicum notum ex terminis, sive notitia talis principii, et ratio particularis est conclusio deducta ex tali principio virtualiter contenta in illo, sive cognitio talis conclusionis sic deductæ. Stante enim hoc principio, quod summum bonum in quo nullus est defectus boni, nec aliqua ratio mali, est objectum summe volibile, et summe appetibile, sequitur, si Deus est hujusmodi ; ergo Deus est summe volibilis. Stante ergo cognitione talis principii, et cognitione conclusionis deductæ ex tali principio, tunc in ratione non contingit error, et sic sequitur quod notitia talis conclusionis, quæ potest dici ratio, ut alias exposui, non potest actu dictare quod Deus non sit summe appetibilis et volibilis. In proposito ergo hoc est unum principium, summum bonum nullo modo est odibile, sed Deus est summe bonus, ergo Deus nullo modo est odibilis. Et similiter hoc est unum principium, quod sicut actus volendi summum bonum in se sive volendo summum bonum esse habet tantum rationem boni, et nullo modo rationem mali, ita actus nolendi summum bonum esse, habet tantum rationem mali. Sed actus volendi Deum esse est actus volendi summum bonum esse, et actus nolendi Deum esse est actus nolendi summum bonum esse; ergo sicut actus volendi Deum esse, habet tantum rationem boni, ita et actus nolendi Deum esse, habet tantum rationem mali.

SCHOLIUM.

Impugnata opinione dicente voluntatem non posse tendere in malum sub ratione mali, dubius manere videtur, an sic possit necne, et sic mansit 1. dist. 1. quæs. q. § ad arg. pro opin. et supra dist. 6. quæst. 2. n. 13 Tamen 4. dist. 49. quæst. 10. § ad secundum art. resolvit non posse nos habere circa malum nisi nolle, nec circa bonum nisi velle ; explicat clare quomodo peccatum ex passione fit contra Patrem, ex ignorantia contra Filium, ex malitia seu ex plena libertate contra Spiritum sanctum.

Si tenetur (e) in ista quæstione quod sic, facile est distinguere peccatum in Spiritum sanctum ab aliis peccatis. Voluntas enim, quia conjuncta est appetitui sensitivo, nata est condelectari sibi, et ideo peccans occasionaliter ex inclinatione appetitus sensitivi ad suum delectabile, peccat ex passione, quod dicitur peccatum ex infirmitate sive ex impotentia, et est appropriate in Patrem, cui attribuitur potentia. Ipsa etiam agit per cognitionem intellectualem, et ideo ratione errante, ipsa recte non vult, et peccatum ejus ex errore rationis dicitur peccatum ex ignorantia, et est contra Filium, cui attribuitur sapientia. Tertium etiam esset peccatum ipsius secundum se ex libertate sua non condelectando appetitui sensitivo, neque ex errore rationis, et istud est recte ex malitia, et appropriate contra Spiritum sanctum, cui appropriatur bonitas. 2.

Si tamen non ponatur voluntas creata (f) posse velle malum sub ratione mali, adhuc potest assigna- De ista triplici differentia peccandi

patet. 83. q. 26. ri peccatum ex certa malitia, quando voluntas ex libertate sua absque passione in appetitu sensitivo et errore in ratione, peccat; ibi enim est plenissima ratio peccati, quia nihil aliud est a voluntate alliciens eam ad malum, sed ex pura libertate sine alia occasione extrinseca, eligit sibi malum velle, non tamen ex malitia, ita quod voluntas sic peccans tendat in malum inquantum malum.

COMMENTARIUS.

13. (e) *Si tenetur in ista.* Doctor dicit, quod si teneatur quod voluntas creata possit velle aliquid tantum sub ratione mali, quod tunc facile est distinguere peccatum in Spiritum sanctum a peccato in Patrem et in Filium; nam voluntas creata, quia conjuncta est appetitui sensitivo, nata est condelectari sibi, et ideo peccans occasionaliter ex inclinatione appetitus sensitivi ad suum delectabile, peccat ex passione quod dicitur peccatum ex infirmitate sive ex impotentia, et tale peccatum appropriate est in Patrem, cui attribuitur potentia. Ipsa etiam voluntas agit per cognitionem intellectualem, et ideo ratione errante, ipsa recte non vult, et peccatum ejus ex errore ejus dicitur peccatum ex ignorantia, et est contra Filium cui attribuitur sapientia. Quando autem voluntas agit secundum se ex libertate sua, non ex condelectando appetitui sensitivo, neque ex errore rationis, et istud est recte ex malitia, appropriate contra Spiritum sanctum, cui appropriatur bonitas.

Adverte tamen, quod si peccatum in Spiritum sanctum dicatur illud, quod est ex sola malitia, modo præexposito, tunc omne peccatum ex sola malitia tam contra primam quam contra secundam tabulam, erit peccatum in Spiritum sanctum. Si vero teneatur quod non quodlibet peccatum ex malitia est peccatum in Spiritum sanctum, sed tantum peccatum gravissimum, et tale est odium Dei, si odium Dei est possibile, vel si non sit possibile, erit tantum desperatio, vel obstinatio sive finalis impœnitentia, ut supra patuit. Dicendum est ergo quod in præsenti quæstione accipit peccatum in Spiritum sanctum satis large et improprie, sed in præcedenti quæstione accipit peccatum in Spiritum sanctum propriissime et strictissime. Adverte.

(f) *Si tamen non potest voluntas creata posse velle malum sub ratione mali,* sed tantum sub ratione boni vel existentis vel apparentis, *adhuc potest assignari peccatum ex certa malitia,* etc. et sic forte blasphemans Deum, in quo non est error in ratione, nec aliqua passio extra, peccat ex sola malitia; et licet non velit blasphemiam sub ratione mali absolute, sed sub aliqua ratione boni apparentis, tamen quia vult eam ex sola libertate voluntatis, nullo errore præcedente, nec aliqua passione in appetitu sensitivo.

Nota etiam, quod hic Doctor non asserit quod aliqua voluntas creata possit velle odium Dei, quia ut supra ostensum est, odium Dei est simpliciter impossibile. Posset ultra dubitari, an posset dari aliquis actus voluntatis, qui ex sua ratione esset formaliter malus, sed hoc supra expositum est.

DISTINCTIO XLIV.

(*Textus Magistri Sententiarum.*)

De potentia peccandi, an sit homini vel diabolo a Deo.

A. Aug. lib. de fide ad Pet. cap. 3. ad medium cap.

Post prædicta consideratione dignum occurrit, utrum peccandi potentia sit nobis a Deo, vel a nobis? Putant quidam, potentiam recte agendi nobis esse a Deo, potentiam vero peccandi non a Deo, sed a nobis, vel a diabolo esse; sicut *mala voluntas* non a Deo nobis est, sed a nobis et a diabolo, bona autem nobis a Deo tantum est. « Bonæ namque voluntatis et cogitationis initium non homini ex seipso nasci, sed divinitus parari et tribui, in eo Deus evidenter ostendit, quia nec diabolus nec aliquis Angelorum ejus, ex quo in hanc caliginem sunt detrusi, bonam potuit vel poterit resumere voluntatem; quia, si possibile foret, ut humana natura, postquam, a Deo, aversa, bonitatem perdidit voluntatis, ex seipsa rursus eam habere potuisset, multo possibilius hoc natura haberet Angelica, quæ quanto minus gravatur terreni corporis pondere, tanto magis hac esset prædita facultate. » Non igitur homo vel Angelus a se voluntatem bonam habere potest, sed malam. Similiter et de *potentia* inquiunt, per similitudinem *voluntatis* de *potentia* boni vel mali disserentes, quod illa sit a Deo, non ista.

Auctoritatibus astruit potentiam peccandi esse a Deo.

B. Aug. l. de natura boni c. 32. Rom. 13. Joan. 19. 11. Super Psal. 32. concione 2. enarrationis ad Psal. 32. Job. 1. 11. Prov. 8. 15. Job. 24. 30. Oseæ 13. 11. de Gen. ad lit. cap. 3. Greg. l. 26. cap. 24.

Sed pluribus Sanctorum testimoniis indubitanter monstratur, quod potestas mali a Deo est, a quo est omnis potestas. Ait enim Apostolus: *Non est potestas nisi a Deo*; quod non de potestate boni tantum, sed et mali intelligi oportet, cum Pilato etiam Veritas dicat: *Non haberes in me potestatem, nisi datum esset tibi desuper.* « Malitia nempe hominum, ut ait Augustinus, cupiditatem nocendi per se habet; potestatem autem, si ille non dat, non habet. » Ideoque diabolus, antequam aliquid tolleret Job, dicebat Domino: *Mitte manum tuam*, id est, da potestatem, « quia etiam nocentium potestas non est nisi a Deo, sicut sapientia ait: *Per me reges regnant, et tyranni per me terram tenent.* Unde Job de Domino ait: *Qui facit regnare hypocritam propter perversitatem populi.* Et de populo Israel dicit Deus: *Dedi eis regem in ira mea.* Nocendi enim voluntas potest esse ab hominis animo, potestas autem non est nisi a Deo, et hoc abdita aptaque justitia; » nam per potestatem diabolo datam justos Deus facit suos. De hoc etiam Gregorius *in Moralibus*

ait : « Tumoris elatio, non potestatis ordo, in crimine est. Potentiam Deus tribuit, elationem vero potentiæ malitia nostræ mentis invenit. Tollamus ergo quod de nostro est, quia non potentia justa, sed actio prava damnatur. » His auctoritatibus aliisque pluribus evidenter ostenditur, quod non est potestas boni vel mali cuicumque nisi a Deo æquo, etsi te lateat æquitas.

An aliquando resistendum sit potestati?

C. Rom. 13. 3. Dubium 1. Hîc oritur quæstio non transilienda silentio. Dictum est enim supra, quod potestas peccandi et nocendi non est homini vel diabolo nisi a Deo. Apostolus autem dicit, quod *qui potestati resistit Dei ordinationi resistit.* Cum ergo diaboli sit potestas mali Dei ordinatione, ejus potestati non esse resistendum videtur. Sed sciendum est, Apostolum ibi loqui de sæculari potestate, scilicet Rege et Principe et hujusmodi; quibus non est resistendum in his quæ jubet Deus eis exhiberi, scilicet in tributis et hujusmodi. (Matt. 23. et 22.) Si vero princeps aliquis vel diabolus aliquid jusserit vel suaserit contra Deum, tunc resistendum est. Unde Augustinus determinans, quando sit resistendum potestati, ait (Serm. 6. de verbis Domini. Dubium 2.) : «Si aliquid jubeat potestas, quod non debeas facere, hîc sane contemne potestatem, timendo majorem potestatem. Ipsos humanarum rerum gradus adverte. Si quid jusserit curator, numquid faciendum est, si contra Proconsulem jubeat? Rursus, si quid ipse Proconsul jubeat, et aliud jubeat Imperator, numquid dubitatur, illo contempto, illi esse serviendum? Ergo si aliud Imperator, aliud Deus jubeat, contempto illo, obtemperandum est Deo.» Potestati ergo diaboli vel hominis tunc resistamus, cum aliquid contra Deum suggesserit, in quo Dei ordinationi non resistimus, sed obtemperamus. Sic enim Deus præcepit, ut in malis nulli potestati obediamus. (Act. 5. Dubium 3. quoad auctoritates prædictas.) Jam nunc his intelligendis atque pertractandis, quæ ad Verbi incarnati mysterium pertinent, integra mentis consideratione intendamus, ut de ineffabilibus vel modicum aliquid fari, Deo revelante, valeamus. Explicit liber secundus.

(Finis textus Magistri.)

QUÆSTIO UNICA.

Utrum potentia peccandi sit a Deo?

D. Thom. 2. *d.* 44. *art.* 1. *quæst.* 1. D. Bonav. *art.* 1. *quæst.* 1. Richard. *quæst.* 2. *art.* 1. Durand. *quæst.* 1. Gabr. *q.* 1.

Quæro circa distinctionem quadragesimam quartam et ultimam secundi: Utrum potentia peccandi sit a Deo? Videtur quod non, secundum Anselmum *de lib. arbitr. Posse peccare non est libertas nec pars libertatis;* ergo ex hoc, quod liberum arbitrium est a Deo, non est ab eo potestas peccandi; ergo nullo modo est a Deo. 1. c. 2. 3.

Contra, Magister adducit in lit-

al. Aug. de nat boni. quod potestas nocendi non est, nisi a Deo, potentia autem nocendi est potentia peccandi igitur, etc.

tera auctoritates, *cap.* 2. et allegat Paulum *ad Roman.* 13. ubi vult, quod *non est potestas nisi a Deo.*

SCHOLIUM.

Resolvit potentiam peccandi sumptam pro absoluto ejus, esse a Deo, quia sic est ipsa voluntas; similiter etiam dicendum si sumatur pro respectu ad substratum peccati, sed ut dicit respectum ad formale peccati, non est a Deo, quia formale ejus nihil est.

1. Respondeo, (a) aut potentia peccandi dicit immediatum ordinem ad actum peccandi; aut dicit ipsum fundamentum hujus ordinis, ratione cujus, habens illud, dicitur potens peccare.

Si primo modo, aut ordo est ad actum substratum deformitati, aut ad illam deformitatem, quæ est in actu. Si primo modo, ille ordo est a Deo, sicut et utrumque extremum ordinis, et ad illud etiam substratum Deus habet potentiam, quia ipse illud causat, et non tantum voluntas creata, secundum unam opinionem. Si secundo modo, iste ordo ad peccare nihil est, sicut et terminus, scilicet peccare nihil est, et ideo non est a Deo.

Vide sup. dist. 37. q. 2.

Si autem loquamur de fundamento hujus ordinis, dico quia aliquid positivum est fundamentum illius ordinis utroque modo sumpti. Sicut enim in potentiis passivis, idem est proximum subjectum habitus et privationis, ita potentia activa libera defectibilis est immediatum subjectum agendo et deficiendo oppositorum, agendo quidem rectitudinis, deficiendo autem peccati, et istud absolutum est propria potentia, respectu utriusque, eo modo quo potentia potest esse, respectu eorum, scilicet effective et defective. Hoc modo potentia peccandi est a Deo, hoc est, illa natura quam habens, est potens peccare; potens quidem non efficiendo, sed deficiendo, cujus tamen deficere, istud positivum est proxima ratio.

Et si objicitur, quod voluntas semper deficit, inquantum est ex nihilo, non per aliquid positivum in ea, respondeo, esse defectibile, id est, esse vertibile in nihil, consequitur omnem creaturam, quia est ex nihilo; sed esse sic defectibile, scilicet peccando, est proprium huic naturæ, et consequitur eam ratione, qua hæc natura specifica, quæ potest esse principium oppositorum, agendo scilicet et deficiendo.

Ad Anselmum dico, quod libertas absolute est perfectio simpliciter, unde formaliter ponitur in Deo secundum eumdem; libertas in nobis est limitata. Potest tamen considerari secundum rationem ejus formalem sine illa limitatione, et tunc non est perfectio limitata, sed perfectio simpliciter. Exemplum, sapientia est perfectio simpliciter, et illius ratio absolute est in nobis; non tamen sic, sed cum limitatione, ita quod sapientia nostra includit duo, quorum alterum est perfectio simpliciter, alterum non; ita dico, quod hæc voluntas hujus speciei, quæ est in nobis, includit libertatem, quæ est perfectio simpliciter, sed non eam solam, sed cum limitatione, quæ 2.

2. Ad argum. Libertas est perfectio simpliciter.

Voluntas quia limitata, ideo defectibilis.

limitatio non est perfectio simpliciter ratione primi; non convenit sibi peccare posse, nec est fundamentum proximum hujus ordinis ad deficere actualiter, sed ratione secundi.

Ita igitur exponenda est auctoritas Anselmi, quia posse peccare nihil est libertatis, ut libertas est perfectio simpliciter, nec aliud probat ratio sua per hoc, quod non est in Deo. Si autem accipiatur ista libertas causata, secundum ordinem suum, adhuc non est aliquid ejus, sed ut dicit fundamentum proximum hujus ordinis, est aliquid ipsius. Sicut autem ista potestas est aliquod ens positivum, ita est a Deo, *quoniam ex ipso, et in ipso, et per ipsum sunt omnia, cui sit honor et gloria in sæcula sæculorum.* Amen.

COMMENTARIUS.

1. Potentia peccandi potest dupliciter accipi.

(a) *Respondeo.* Respondet Doctor præmittendo unum, scilicet quod *potentia peccandi, aut dicit immediatum ordinem ad actum peccati*, etc. Et vult dicere, quod potentia peccandi potest dupliciter accipi, scilicet formaliter vel fundamentaliter. Formaliter talis potentia dicit tantum ordinem fundatum in aliquo et terminatum ad aliud. Et fundamentaliter accipitur pro fundamento talis ordinis, sicut dicimus quod potentia calefaciendi, si accipitur formaliter, dicit ordinem fundatum in calore, et terminatum ad calefactibile, et fundamentaliter accipitur pro ipso calore.

Sic in proposito, cum potentia peccandi formaliter sumpta dicat ordinem, tunc quærit Doctor, aut præcise dicit ordinem ad actum peccandi sive ad ipsam deformitatem, aut dicit ordinem ad substratum illius deformitatis. Exemplum : Velle dare eleemosynam pauperi propter vanam gloriam, tale velle dicitur peccatum, et sic aut potest accipi pro volitione absolute transiens super debitum objectum, et talis volitio est ens positivum et absolutum, ut patet a Doctore *quæst.* 13. *quodl.* et dicitur peccatum fundamentaliter. Sed carentia rectitudinis, quæ deberet inesse tali volitioni, dicitur peccatum formaliter sive deformitas, et sic potentia peccandi aut dicit ordinem ad illam deformitatem, aut dicit ordinem ad substratum seu fundamentum talis deformitatis.

His præmissis, ponit Doctor aliquas conclusiones, quarum prima est ista : *Si potentia peccandi formaliter accepta, dicit ordinem ad substratum seu fundamentum deformitatis, talis potentia est a Deo,* patet, quia ut sic, est ens positivum; est enim quædam relatio ordinis, et utrumque extremum est positivum et reale, nam talis relatio ordinis immediate fundatur in voluntate creata, et terminatur ad fundamentum deformitatis, quod est semper ens positivum, ut patet. An modo talis relatio sit ens rationis, an ens reale, videtur enim absolute quod est ens reale ; cum sit inter extrema realia realiter distincta, et oriatur ex natura extremorum, sed de hoc alias erit sermo. Cum ergo Deus concurrat ad omne positivum ut causa prima, tenendo quod ipse Doctor tenet supra *dist.* 37. quod prima causa concurrat ad omnem effectum, et non tenendo illam aliam opinionem, quæ tenet quod bene Deus causat voluntatem, sed non concurrit postea ad actum voluntatis. Potentia ergo peccandi formaliter accepta, cum sit ens positivum est a Deo, et similiter potentia peccandi fundamentaliter, quæ est ipsa voluntas creata est a Deo. 2.

3. Secunda conclusio.

Secunda conclusio est : *Si potentia peccandi formaliter accepta dicit tantum ordinem hac ipsam deformitatem, talis potentia in se nihil est.* Patet, quia relatio fundata in nihil, nihil est, et licet habeat fundamentum realem, si tamen ad nihil terminetur, adhuc nihil est. Cum ergo talis deformitas sit simpliciter nihil, cum sit tantum negatio rectitudinis, quæ deberet inesse actui, ut supra patuit *dist.* 34. 35. et 37. sequitur quod potentia peccandi hoc modo accepta, sit simpliciter nihil, et ut sic, nullo modo est a Deo. Loquendo tamen de fundamento proximo hujus potentiæ formaliter acceptæ, dicentis ordinem ad deformitatem, tale fundamentum est a Deo, quia illud est voluntas creata, quæ est immediatum fundamentum potentiæ peccandi formaliter acceptæ, et ut dicit ordinem ad fundamentum deformitatis, et ut dicit ordinem ad ipsam deformitatem. Et quod sit fundamentum proximum ordinis utroque modo sumpti, probat in simili, quia sicut in potentiis passivis sive receptivis, idem est proximum fundamentum habitus et privationis habitus; patet, quia privative opposita nata sunt fieri circa idem, ita in potentiis activis eadem est potentia activa actus recti, et actus non recti ; sic patet quomodo potentia activa libera defectibilis sive creata, est immediatum subjectum agendo et deficiendo oppositorum; agendo quidem rectitudinis, deficiendo autem peccati; nam eadem voluntas, ut elicit actum cum omnibus circumstantiis a ratione dictatis, dicitur activa rectitudinis actus ; ut vero elicit actum sine debitis circumstantiis a ratione dictatis, tunc dicitur deficere a rectitudine, quia non dat rectitudinem actui, quam tenetur dare ; et sic simpliciter est eadem voluntas potentia activa utriusque eo modo quo potest esse potentia respectu eorum, scilicet effective et defective; et sic potentia peccandi, accepta pro natura, sive pro ipsa voluntate, non ut aliquid efficit, sed ut a rectitudine deficit, est ab ipso Deo, nam voluntas ipsa, ut defectibilis est a Deo.

An potentia peccandi sit a Deo.

Et si objicitur, quod voluntas semper deficit non per aliquid positivum in ea, sed inquantum est ex nihilo. Si ergo non est defectibilis per aliquid positivum in ea, tunc ut defectibilis, non erit a Deo, cum esse defectibile nihil positive dicat, et quod nihil positive dicat, patet, quia dicitur defectibilis ex hoc solo quod est ex nihilo.

Defectibile potest dupliciter accipi.

Respondet Doctor quod esse defectibile potest dupliciter accipi. Primo esse defectibile idem est, quod esse vertibile in nihil, et hoc modo esse defectibile consequitur omnem creaturam ex hoc quod est ex nihilo, et sic esse defectibile non inest per aliquid positivum. Secundo accipitur esse defectibile, quod idem est, quod posse deficere a rectitudine danda actui, et hoc modo esse defectibile est proprium naturæ liberæ creatæ, et consequitur eam ratione, qua hæc natura specifica, quæ potest esse principium oppositorum, agendo scilicet et deficiendo, et hoc modo esse defectibile inest naturæ libere creatæ per aliquid positivum.

Nunc restat solvere argumentum principale, per quod probatur auctoritate Anselmi quod potentia peccandi non sit a Deo. Et breviter vult dicere quod peccatum est tantum a libero arbitrio, sed liberum arbitrium non est potentia peccandi, ut est a Deo, id est, quod non habet a Deo, ut sit potentia peccandi, quia posse peccare non est a Deo.

Si dicatur, quod posse peccare est ab aliquo alio, quam a libero arbitrio, et illud tale est a Deo.

Contra, quia potestas peccandi est tan-

tum a libero arbitrio; licet ergo liberum arbitrium sit a Deo absolute sumptum, non tamen ut est potestas peccandi, sive potentia peccandi, ergo potentia peccandi non est a Deo.

Liberum arbitrium potest dupliciter considerari.

Dicit Doctor quod liberum arbitrium sive libertas, potest dupliciter considerari. Uno modo secundum rationem ejus absolutam, secundum quam potest esse communis libertati creatæ et increatæ, et hoc modo est perfectio simpliciter, quia ut sic, nullam imperfectionem includit. Et n aliquo, puta in Deo, est formaliter infinita, ut prolixe exposui de perfectione simpliciter *in* 1. *d.* 2. *part.* 2. *quæst.* 1. *et in quodlib. quæst.* 1. *et* 5. Alio modo potest accipi libertas, ut includit limitationem, sicut dicimus quod omnis natura creata habet perfectionem limitatam, quia finitam. Accipiendo libertatem primo modo, conceditur quod potentia sive potestas peccandi non est libertas neque pars libertatis, quia posse peccare tantum convenit naturæ limitatæ. Sed accipiendo libertatem secundo modo, potentia peccandi est libertas vel pars libertatis, quia ut sic, accipitur tantum pro natura libera creata sive limitata. Anselmus ergo intelligit primo modo, scilicet quod posse peccare non est libertas, nec pars libertatis. Et secundo modo est bene libertas vel pars libertatis, quæ libertas limitata est ab ipso Deo, *cui sit honor et gloria in sæcula sæculorum.* Amen.

Potentia peccandi est libertas vel pars libertatis per Anselmum de lib. arb. c. 2. et 3.

FINIS TOMI DECIMI TERTII.

INDEX

DISTINCTIONUM ET QUÆSTIONUM LIBRI SECUNDI SENTENTIARUM

(CONTINUATIO)

DISTINCTIO DECIMA QUINTA

DISTINCTIO DECIMA SEXTA.

DISTINCTIO DECIMA SEPTIMA.

DISTINCTIO DECIMA OCTAVA.

DISTINCTIO DECIMA NONA.

DISTINCTIO VIGESIMA

DISTINCTIO VIGESIMA PRIMA

DISTINCTIO VIGESIMA SECUNDA

DISTINCTIO VIGESIMA TERTIA

DISTINCTIO VIGESIMA QUARTA

DISTINCTIO SIMA QUINTA

DISTINCTIO VIGESIMA SEXTA

DISTINCTIO VIGESIMA SEPTIMA

DISTINCTIO VIGESIMA OCTAVA

DISTINCTIO VIGESIMA NONA

DISTINCTIO TRIGESIMA

DISTINCTIO TRIGESIMA PRIMA

DISTINCTIO TRIGESIMA SECUNDA

DISTINCTIO TRIGESIMA TERTIA

DISTINCTIO TRIGESIMA QUARTA

DISTINCTIO TRIGESIMA QUINTA

DISTINCTIO TRIGESIMA SEXTA

DISTINCTIO TRIGESIMA SEPTIMA

DISTINCTIO TRIGESIMA OCTAVA

DISTINCTIO TRIGESIMA NONA

DISTINCTIO QUADRAGESIMA

DISTINCTIO QUADRAGESIMA PRIMA

DISTINCTIO QUADRAGESIMA SECUNDA

DISTINCTIO QUADRAGESIMA TERTIA

DISTINCTIO QUADRAGESIMA QUARTA

ERRATA

Pag.	col.	lig.	Au lieu de :	lire :
407	2	7	abera istio nabiliter	ab eis rationabiliter